This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 42DW Z

NT. Com (1)
8530

561.8
T451b
1845

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Ausführliche Auslegung

der

Bergpredigt Christi

nach Matthäus

von

Friedrich August Gottreu
Dr. A. Tholuck.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Dritte Ausgabe.

Neue Ausarbeitung.

Berl. 1833

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

561.8
T451b
1845

Herrn Kirchenrath

Professor Dr. Richard Rothe

in Heidelberg.

Mein theurer Freund!

Dir verdankt dieses Buch seine erste Entstehung, durch Dich ward der Entschluß in mir angeregt, einen kleinen Abschnitt der heiligen Schrift mit allen Hülfsmitteln, welche die Wissenschaft und die Kirche gewährt, zum Gegenstande einer sorgfältigen Auslegung zu machen. Das Buch hat in seinen früheren Ausgaben seinen Zweck erfüllt; es ist ihm vergönnt, noch

einmal zu erscheinen; ich erfülle ein Bedürfniß meines Herzens, indem ich es in dieser erneuten Gestalt Dir abermals widme und Dich bitte, es in Liebe aufzunehmen.

A. Tholuck.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Der Wunsch, welchen ich bei Herausgabe dieses Werkes äußerte, ist in Erfüllung gegangen. Es hat namentlich unter Predigern Verbreitung gefunden, viele haben sich dadurch angeregt gefühlt, eine Reihe von Predigten über den wichtigen Abschnitt des N. T., den es erläutert, im Zusammenhange zu halten, Andere haben populare Erklärungen der Bergpredigt nach Anleitung desselben abzufassen sich vorgenommen, ein würdiger Vorsteher eines Schullehrerseminars hat eine treffliche Tabelle über das Gebet des Herrn als Grundlage zu Katechisationen darüber verfaßt: es ist eine schöne Zeit, wo die Wissenschaft, so innig mit der Kirche in Verbindung tretend, auf das kirchliche Leben einen so frischen Einfluß ausübt.

Je mehr dieses Werk das Ergebniß ausgedehnter und sorgfältiger Forschungen ist, desto weniger habe ich Veranlassung gefunden, bei dieser zweiten Ausgabe viele Aenderungen vorzunehmen, zumal da die Arbeit noch keine eingehende Beurtheilung gefunden hat. Zwar hat das rege theologische Streben unserer Zeit seitdem wieder manche Schriften zu Tage gefördert, welche auch für diese meine Arbeit Bedeutung haben; ich rechne dahin Schneckenburgers und Kerns Abhandlungen über die Authentie des Evangeliums Matthäi, und be-

sonders die trefflichen Schriften über die Ehe von Liebetrut und Märklin; ich habe indeß vorgezogen erst noch sorgfältiger die dahin einschlagenden Gegenstände zu erwägen, ehe ich diesen Werken einen bedeutenden Einfluß auf das meinige gestattete. Doch haben schon jetzt in einer Anzahl von Stellen Einzelheiten Berichtigung gefunden, so wie auch einige Zusätze hinzugekommen sind.

Innig wünsche ich aber, daß dieser ausführliche Kommentar auch fernerhin dazu dienen möge, ein gründliches und gewissenhaftes Studium der heiligen Schrift zu befördern, Ehrfurcht vor dem Reichthum derselben einzuflößen und zu solcher Predigtweise anzuleiten, welche zur Erleuchtung der Tiefen des Herzens Gottes und der Menschen aus den Tiefen Seines Wortes das Licht schöpft. — Warum ist das Urtheil eines Amerikaners, so viele Predigten auf deutschen Kanzeln hätten im eigentlichen Sinne keinen Inhalt, wahr? Weil eine bis jetzt noch so zahlreiche Klasse von Predigern ihren Zuhörern anstatt der unermeßlichen Schatzkammer der Schrift nur wieder und immer wieder den spärlichen Schatz ihres eigenen Kopfes und Herzens aufschließt. Prediget aus der Schrift, ihr Verkündiger des göttlichen Wortes, so werdet ihr geistreich predigen!

Halle, den 11. Juli 1835.

Dr. A. Tholuck.

Vorwort zur dritten Ausgabe.

Es ist diesem Werke vergönnt, nochmals vor dem Publikum zu erscheinen. Ist es auch für denjenigen, der das Bedürfniß fühlt, sich im Laufe der Zeit frische Aufgaben der Forschung und des Nachdenkens zu stellen, an sich weniger erfreulich, sich stets aufs Neue auf die bereits gelösten zurückgewiesen zu sehen, dennoch war es mir unmöglich — nach allem, was seit zehn Jahren für Kritik und Auslegung der Evangelien geleistet worden — dieses Werk in der Gestalt, in welcher es im Jahre 1835 erschien, wieder ausgehen zu lassen; wird man doch, wenigstens theilweise, selbst ein anderer, indem die Zeit fortschreitet und neue Gestaltungen hervorruft. So habe ich denn nicht umhin gekonnt — mit Ausnahme weniger Abschnitte — diesen Kommentar neu auszuarbeiten.

Ich hoffe, daß derselbe zunächst in formeller Hinsicht vollkommener geworden ist, namentlich sind manche Breiten und Auswüchse getilgt; dadurch so wie durch Hinweglassung der Paraphrase und der indices ist das Buch, ungeachtet des Zuwachses an Stoff, an Umfang geringer geworden. Eine größere Zahl von Hülfsmitteln ist bei der Ausarbeitung hinzugekommen, nicht bloß der neueren Zeit, sonderen auch der älteren, insbesondere der mittelalterlichen, katholischen, wie die Vergleichung zeigen wird; die neue Ausgabe des Kommentar von Meyer, in welcher derselbe umgearbeitet erschienen, konnte erst im 7ten Kap. benutzt werden. Die Auslegung dürfte an einigen Stellen an Einfachheit und Sicherheit gewonnen haben. Auf die

zahlreichen kritischen Arbeiten über die synoptischen Evangelien, welche seit den früheren Ausgaben erschienen, ist Rücksicht genommen und, wie ich hoffen darf, manches geleistet, was die Untersuchung über die Aechtheit des Ev. Matthäi fördern kann. Eine Hauptaufgabe bei diesem Werke war mir von Anfang an die möglichst genaue Erläuterung der in der Bergpredigt vorkommenden dogmatischen und ethischen Grundbegriffe gewesen; auch diesem Theile habe ich die erneute, auf das seitdem Geleistete Rücksicht nehmende Aufmerksamkeit zugewandt und nicht bloß das Material zu vermehren, sondern auch schärfere Bestimmungen zu gewinnen gesucht; ich erlaube mir besonders hervorzuheben die Untersuchungen über Ehe und Ehescheidung, Eid, Reich Gottes, Schauen Gottes (S. 104 f.), das Verhältniß der Bergpredigt zur Heilslehre u. s. w.

Daß ungeachtet der schon auf die erste Ausgabe gewandten Mühe und Arbeit das Werk auch in dieser Gestalt noch seine mehrfachen Mängel haben wird, daß manches verfehlt, anderes übersehen worden, bin ich in voraus überzeugt, und es bedarf dazu wahrlich nicht derjenigen, welche es sich zum Geschäfte machen, die würklichen Mängel und Fehler meiner Schriften sorgsam zu sammeln und mit noch zahlreichern böswilligen Entstellungen verbunden dem Publikum vorzulegen *). Wie wenige

*) In dieser Weise verfährt noch ganz neuerlich eine Recension in dem Litteraturblatt der Allg. Kirchenzeitung 1844. N. 137. über meine Psalmen — wie es scheint, von dem Vf. des Buches: «wie Dr. Tholuck die Schrift auslegt und betet und dichtet; kritische Beiträge zur Erklärung des Briefs an die Hebräer 1840.» Daß S. 223. עֲנָוָה statt עֲנָוָה gedruckt ist, heißt «ein Verstoß gegen die Elementarregel der Grammatik». Weil ich Ps. 8, 3. מִתְנַקֵּם nicht durch «Rachsüchtiger», sondern mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang «Widersacher» übersetzt habe, wird dem Leser dreist versichert, ich hätte es mit מִתְקוֹמֵם verwechselt, «was einem alttestamentlichen Exegeten, der einen Kommentar für Geistliche schreibt, nicht passiren darf» — aber auch Ewald übersetzt «Empörer»! Weil ich נוֹעֲדוּ Ps. 48, 5. «die Könige kamen zu-

Gegner von so edler Unparteilichkeit werden gefunden wie Dr. de Wette, der in seinem neuesten Kommentar zum Brief an die Hebräer, während er meinen Ansichten vielfach gegenübertreten zu müssen erklärt, mit voller Anerkennung von der Person und Leistung seines Gegners spricht. Bei so vielen gehässigen Herabsetzungen will ich nicht unterlassen, diesem theologischen Veteranen, mit dem ich mehr als einmal gegnerisch zusammengetroffen bin, wiewohl zu keiner Zeit ohne den aufrichtigen Ausdruck hochachtender Anerkennung, hier meinen Dank für seine Unparteilichkeit auszusprechen. Dennoch habe ich mich selbst bei diesem wahrheitliebenden Manne über eine, wenn auch unabsichtliche, immerhin nicht geringe Ungerechtigkeit zu beschweren. In eben jener Vorrede fügt er nämlich den Tadel hinzu, daß ich in der 2ten Auflage meines Kommentars zum Brief an die Hebräer auf die unterdeß erschienene Erklärung Bleeks «ganz und gar keine Rücksicht genommen, selbst ein zu K. 9, 4. nachgewiesener Citationsfehler nicht berichtigt

---

sammen», erklärend übersetzte «sie beriethen sich», wird den Lesern gesagt, daß ich «sicher» es mit נוֹעַץ verwechselt — also auch Ewald, der ebenfalls hat: «sie beriethen sich»! Weil ich Ps. 68, 7. הוֹשִׁיב übersetzt «der die Vertriebenen heimbringt», versichert der Rec., ich habe es aus Eilfertigkeit mit הֵשִׁיב verwechselt — also auch Ewald, welcher übersetzt «hinführt ins Haus»! Weil ich gesagt habe, Jojakim habe sich einen vierstöckigen Palast erbaut und dies nirgend vorkomme, wird dem Leser versichert, ich habe מְרֻוַּח Jer. 22, 14. «luftig, geräumig», aus Flüchtigkeit mit מְרֻבָּע verwechselt — also auch Ewald, welcher in den Propheten des A. Bundes II. Th. S. 103. in Jer. 22, 14. בֵּית מִדּוֹת übersetzt: «bau' ich mir ein vierstöckiges Haus und luftige Söller». Weil ich «Kyrie eleyson» mit y geschrieben und nicht mit i, wird dem Leser gesagt, daß ich es wahrscheinlich vom Imp. ἔλευσον «Herr, komme,» abgeleitet, während die gesammte Christenheit das Wort übersetze: «Herr, erbarme dich unser» u. s. w. Von der Einleitung, von welcher Hr. D. Umbreit urtheilt, daß sie den Vorzug habe, nirgend bloß anderwärts Gesagtes zu wiederholen, wird dem Leser hier berichtet, daß sie nichts Neues und Bemerkenswerthes enthalte u. s. w. Ich lasse es bei diesen Beispielen bewenden.

worden ist.» Allein Hr. Dr. de Wette hat, wie es scheint, die Vorrede meines Kommentars keiner Beachtung gewürdigt, diese ist vom 3. Apr. 1840 datirt, die des 2ten Theils von Bleek vom 14. Sept. 1840 auch sage ich ausdrücklich: «soweit das schätzbare Werk von Bleek erschienen war, habe ich es zu Rathe gezogen». Nun war es nur bis K. 4, 14. erschienen, bis dahin ist es aber nicht nur benutzt, sondern vielfach namentlich angeführt worden, s. S. 128. 133. 143. 149. 163. 181. 189. 196. 200. 207. 209. 215. Hr. Dr. de Wette hat durch die That gezeigt, daß er nicht zu denen gehört, welche, nachdem Böswillige einmal damit vorangegangen, nur Ausstellungen aufsuchen zu müssen meinen, und bin ich überzeugt, daß diese Nichtbeachtung so vieler namentlicher Anführungen in dem früheren Theile meines Kommentars nur dadurch veranlaßt ist, daß die größere zweite Hälfte desselben von ihm unter dem Eindruck gelesen wurde, daß mir das ganze Bleeksche Werk vorgelegen habe. Doch mag dieses Versehen eines wohlwollenden Kritikers abermals zum Belege dienen, daß keiner des veniam damus petimusque vicissim uneingedenk bleiben sollte.

Bereits liegt die größere Hälfte meiner früh begonnenen öffentlichen Würksamkeit hinter mir; je öfter es geschieht, daß mit der Ruhe und Besonnenheit der ernsteren Jahre auch jene Abgeschlossenheit sich einstellt, welche dem nachgebornen Geschlechte allein den Kampf überläßt, desto ernstlicher bitte ich Gott, daß er mir für die noch übrige kleinere Hälfte die ungeschwächte Frische und Freude an seinem Werke und den warmen Pulsschlag für alles, was die Kirche und die Zeit bewegt, erhalten und kräftigen möge.

Halle, den 26. Januar 1844.

Dr. A. Tholuck.

Inhalt.

Einleitung S. 1.

§. 1. Zeit, Veranlassung, Gedankengang und Zweck der Bergpredigt des Matthäus. S. 1.

§. 2. Ueber das Verhältniß des Berichts der Bergpredigt Luc. 6. zu dem bei Mtth. S. 17.

§. 3. Ist die Bergrede bei Mtth. in allen Theilen als die ursprünglich von Christo gehaltene anzusehen? S. 23.

§. 4. Das Verhältniß der Bergrede zur evangelischen Heilslehre. S. 43.

§. 5. Exegetische Litteratur zur Erklärung der Bergpredigt. S. 51.

Auslegung S. 63.

Nachträge S. 460.

Druckfehler.

S. 306 ist die Ueberschrift **unter** den Strich zu stellen, da sie nicht den Inhalt des ganzen Kap., sondern nur des ersten Abschnittes giebt.

Einleitung.

§. 1.

Zeit, Veranlassung, Gedankengang und Zweck der Bergpredigt bei Matthäus.

Obwohl die Evangelienharmonieen der ältern Zeit zum großen Theil auf der Annahme beruhen, daß die Reihenfolge der Begebenheiten bei den verschiedenen Evangelisten eine beabsichtigte chronologische sei, so sind doch viele und darunter die ausgezeichnetsten Exegeten der entgegengesetzten Ansicht gewesen (Gerson, Calvin, Crell, Chemnitz, Bengel u. v. A.). Die dem Matth. ungünstige Kritik der gegenwärtigen Zeit ist zu der Annahme der ältern Harmonisten zurückgekehrt, «die Evangelisten haben sich geschmeichelt, sagt Strauß (Leben Jesu I. S. 488. A. 4.), eine chronologische Erzählung zu geben,» und eben daß dies dem Mtth. am wenigsten gelungen sei, ist bei den Bestreitern der Aechtheit des Ev. einer der vornehmsten Gründe. Diese neuere Kritik unterscheidet sich indeß insofern von der ältern Ansicht, daß mehrere ihrer Repräsentanten einen didaktischen, einen apologetisch-dogmatischen Zweck bei diesem Evangelisten anerkennen; daß nun dieser Zweck das bloß historische Interesse so sehr überwiege, die wahren chronologischen Verhältnisse so vergessen lasse, darin soll eben ein Kennzeichen der spätern Abfassung liegen. Am stärksten in der Anerkennung des apologetischen Zwecks, ja im Rühmen des schriftstellerischen ästhetischen Talentes des Verf., der Reden und Sachen so trefflich zu gruppiren gewußt habe, ist unter den Bestreitern der Aechtheit Schneckenburger. In seiner Abhandlung «über den Ursprung des ersten Evangelium» in den Studien der Würtemberger Geistlichkeit 1834. H. 1. heißt es unter anderm S. 76: «Biograph im strengen Sinne ist er nicht und Augenzeuge des Geschilderten kann er auch nicht gewesen seyn, denn ein solcher konnte der Reflexion unmöglich so großes Uebergewicht über die Anschauung gestatten, daß er auf künstliche, aber unhistorische

Weise in anschauliche Zusammengehörigkeit vereinigte, was dem Inhalte nach verwandt, der äußern Erscheinung nach vielleicht weit auseinanderliegend war.» Ein andrer Gegner der Aechtheit, M. Rödiger, wollte sogar in dem Streben, Verwandtes zusammenzustellen, ein Zeichen des spätern alexandrinischen Geistes, der dieses liebte, entdecken, durch welchen Geist auch der spätere Joh. bewogen worden sei, K. 13—17. so viele Reden zusammenzuhäufen! (Symbolae ad N. T. evv. pertinentes 1827. S. 8.). Ob es dem Charakter eines Augenzeugen widerspreche, die Begebenheiten des Lebens des Erlösers aus dogmatisch-apologetischem Gesichtspunkte nach einer Sachordnung darzustellen,—jenen Gesichtspunkt hat auch Joh. gehabt (Joh. 20, 31.) — ob, wo eine Sachordnung stattfindet, die fast gänzliche Vernachlässigung genauer Chronologie ein Zeugniß gegen die Augenzeugenschaft abgeben könne — diese Frage lassen wir hier unerörtert. Schleiermacher, obwohl an der Formlosigkeit der Komposition des ersten Ev. Anstoß nehmend, meint doch, es lasse sich nicht behaupten, «daß nicht ein Augenzeuge eine so untergeordnete Weise hätte wählen können» (Hermeneutik 1838. S. 229.). Und mehrere Kritiker der neuesten Zeit sind vielmehr der Ueberzeugung, durch den Nachweis des apologetisch-dogmatischen Zweckes die aus der mangelnden Chronologie hergenommenen Zweifel an der Aechtheit aufs vollkommenste widerlegt zu haben (s. namentlich Kuhn Leben Jesu I. S. 90.). Eine Sachordnung wurde auch schon von den genannten besseren Harmonisten angenommen. «Die Evangelisten haben, sagt Bengel (Harmonie der 4 Evv. S. 194.), kein Tageregister, sondern eine Historie geschrieben ... und da ist es ihnen freigestanden, der Zeit mehr oder weniger nachzugehen. Je mehr der Eine bei der Zeitordnung geblieben ist, je weniger hat der Andre es auch zu thun nöthig gehabt, wohl aber durch eine liebliche Variation der Realordnung einen neuen Nutzen zu schaffen.» Nur erhält man auf die Frage nach dem Grunde dieser Abwechselung keine Antwort, wenigstens nach den eben angeführten Worten hat man, wie es scheint, an keinen andern als an das variatio delectat zu denken. Aehnlich heißt es auch bei Schleiermacher a. a. O. S. 228.: «Wir können im Allgemeinen nur das Bestreben nach einem gewissen

Wechsel annehmen, welches modificirt ist durch eine gewisse Anziehung des Analogen.» Aber die neueste apologetische Kritik des Ev. hat — obwohl nicht auf übereinstimmende Weise und auch nicht durchgängig — in dem allerdings planlos erscheinenden Aggregate von einzelnen Zügen einen Faden zu entdecken und eine planmäßige Vertheilung des Stoffes nachzuweisen gewußt, vergl. Kern (Tüb. Zeitschr. 1834.), Kuhn (Jahrb. für Theol. und christl. Phil. B. VI. S. 33 f. und Leben Jesu I. in der Beilage), Köster (über die Komposition des Mtth. Ev. in Pelt's Mitarbeiten 1838. 1 Heft), Ebrard (wissensch. Kritik der ev. Gesch. I. S. 80 f.), de Wette (Erkl. des Mtth. S. 2. 2. A.) *).

Daß nun namentlich die Bergrede im Dienst einer Sachordnung diejenige Stelle im Ev. einnehme, welche sie einnimmt, ist von den verschiedensten Seiten her anerkannt worden, von Gegnern und von Vertheidigern der Aechtheit, auch bei ganz abweichenden Ansichten über den Ursprung des Ev. **) Die Rede ist bei Mtth. so gestellt, daß ihr nur die Erwähnung der Sammlung von Schülern und eine summarische Angabe der Würksamkeit des Herrn vorangeht, die Schilderung der Thätigkeit des Erlösers im Einzelnen folgt nach. Darf man nun als anerkannt ansehen, daß das erste Evangelium die Erscheinung des Erlösers für die Judenchristen als Erfüllung des alten Testaments darstellen wolle, so hat die Rede in demselben eine höchst angemessene Stelle, indem nun der Erlöser von

*) In der Einleitung ins N. T. 4. A. äußert sich de Wette unklar in Betreff der Sachordnung des Ev. Es heißt S. 170: «Die Zeitordnung scheint willkührlich und zum Theil aus einer ursprünglichen (— worauf geht dies ursprünglich?) Sachordnung erwachsen zu seyn.»

**) Wer das Ev. wie Wilke als eine Kompilation aus Luk. und Mark. ansieht, wird zufällige im Ev. des Mrk. begründete Ursachen für die Stellung aufsuchen. Die Bergpredigt soll von dem ersten Ev. nur als ein Kommentar zu der Mrc. 1, 21. 22. erwähnten ersten gewaltigen Rede Jesu eingeschoben seyn (der Urevangelist S. 627.). Nach Schleiermacher, der den griech. Mtth. als Ueberarbeitung der aramäischen λόγια τ. κυρίου des Mtth. ansieht, soll schon in diesem Original die Bergrede die erste Stelle eingenommen haben (Stud. und Krit. 1832. 4. H. S. 746.) und übereinstimmend Lachmann (de ordine narrationum in evv. synopt. in den Stud. und Krit. 1835. 3. H. S. 578.) — wobei die Frage übrigbleibt, ob aus chronologischen oder aus sachlichen Gründen?

vorn herein Auskunft darüber giebt, in welches Verhältniß er die von ihm gestiftete neue Oekonomie zu der des alten Bundes setzen wolle. Ist bei Mtth. der chronologische Gesichtspunkt, wie Gegner und Vertheidiger der Aechtheit zugestehn, dem dogmatisch-apologetischen untergeordnet, so wird auch aus der Stellung, welche er dieser Rede giebt, noch nicht geschlossen werden können, daß dieselbe in der That allen später erzählten Begebenheiten vorangehe. Nach seiner eignen Darstellung muß man sich schon einen geraumen Zeitraum des Erlösers vorangegangen denken und entschieden wird man zu dieser Annahme geführt, wenn man das von Joh. Erzählte in die synoptische Erzählung einreiht. Die zusammenfassenden Formeln V. 23. 24. wie die Erwähnung des Zusammenflusses aus den entferntesten Gegenden sprechen bei Mtth. selbst dafür, desgleichen wenn man Joh. 3, 24. mit Mtth. 4, 12. vergleicht. Durch die Vergleichung von Joh. haben sich die Harmonisten sämmtlich genöthigt gesehen, die Bergrede entweder in die Zeit kurz vor der Joh. 5. erwähnten Anwesenheit in Jerusalem zu verlegen (Paulus exeg. Handb. I. 1. S. 54. Ebrard wissensch. Kritik der ev. Gesch. I. S. 166.), oder nach derselben (Chemnitz harmonia evv. I. S. 417. Clericus harmonia evv. S. 68. Bengel Harmonie der Evv. §. 41. Calmet Commentarius litt. Opp. VII. S. 100. Ruß harmonia evv. I. S. 756. Neander Leben Jesu S. 450. 3. A. Krabbe Vorll. über das Leben Jesu S. 306. u. A.), und je nachdem dies Fest als Purim-, Oster- oder Pfingstfest genommen wird, fällt der Zeitraum länger oder kürzer aus. Aber auch in der Bergrede findet sich Zweierlei, was auf eine vorhergehende längere Wirksamkeit schließen läßt. Christus tritt zunächst darin in der vollen Autorität des messianischen Gesetzgebers und Weltrichters auf (vgl. 5, 17. und das ἐγὼ δὲ λέγω, ferner K. 7, 21—23.) *), und man kann fragen, ob er dies gleich vom ersten Anfang an gethan habe. Sodann scheint K. 5, 7. darauf hinzudeuten, daß sich bereits ein bestimmter Gegensatz der pharisäi-

*) Auch ἕνεκεν ἐμοῦ K. 5, 11. deutet darauf hin. Dem Volke macht die Rede wenigstens den Eindruck der Autorität eines Gottgesandten, wie dies das ὡς ἐξουσίαν ἔχων K. 7, 29. ausdrückt.

schen Partei gebildet und beim Volke den Verdacht erregt hatte, als wolle Jesus alle Ordnungen des alten Bundes umstürzen. Auf den letztern Punkt haben schon Calv. und Chemnitz aufmerksam gemacht, welcher letztere auch die Ansicht ausspricht, daß die Makarismen zur Beseitigung gewisser unreiner durch eine zeitweilige Würksamkeit Jesu erweckter Hoffnungen dienen. Freilich würden wir, ständen diese Gründe allein, auf dieselben nicht allzuviel Gewicht legen. Daß Christus sich überhaupt nicht von Anfang an als den Messias bezeichnet habe, ist eine extreme Annahme, die auf sehr schwacher Basis beruht *); hat er schon auf dem ersten Passa sprechen können: «Brechet diesen Tempel, in dreien Tagen will ich ihn wieder aufrichten» — sei es, daß man diesen Spruch nach der älteren oder nach der neuern Exegese erkläre — konnte er nicht auch vom ersten Anfang an vor dem Volke so auftreten, wie in der Bergpredigt? War es doch immer noch nicht eine direkte Proklamation seiner Messiaswürde, fand doch auch das Volk in der Rede eben nur die Sprache eines Gottgesandten, eines Propheten, K. 7, 29. Befremdender wäre allerdings am Anfange ein Argwohn, wie der, auf welchen K. 5, 17. hindeutet; indeß ließe sich wenigstens die Möglichkeit denken, daß schon eine kürzere Würksamkeit Christi hie und da im Volke Bedenken rege gemacht, wie sie Apg. 6, 14. erwähnt werden; ja die Annahme einer polemischen Verwahrung liegt nicht einmal nothwendig in dem Ausspruche, denn es könnte diese Antithese auch bloß darum vorangeschickt seyn, um die V. 21 f. folgende πλήρωσις des Gesetzes, die Darstellung der Gerechtigkeit des N. B. zu heben.

*) Daß Strauß aus Mtth. 16, 17. zu viel geschlossen, wenn er daraus erweisen wollte, es sei Christus in seinem Jüngerkreise vorher niemals als Messias anerkannt worden, hat Neander (Leben Jesu S. 277. 3. A.) überzeugend dargethan. Wir fragen nur: würden sich wohl die ehemaligen Johannesjünger an Jesum angeschlossen haben, ohne die Voraussetzung, daß er der Messias sei? De Wette aber, welcher die Ursprünglichkeit der Bergpredigt in so hohem Maaße anerkennt, hätte bei den mehrfachen Hindeutungen in derselben auf die messianische Würde des Sprechenden um so weniger in der Erklärung von Mtth. 16, 13. 17. jenes Bedenken von Strauß zu dem seinigen machen sollen; in der That nennt er diese Hindeutungen in der Bergpredigt (zu 7, 23.) auch nur auffallend, mit welchem Ausdrucke denn weder Nein noch Ja gesagt ist.

Die andern Gründe sind hinlänglich entscheidend dafür, die Bergrede in eine spätere Zeit zu setzen, und so mag man auch jene Stellen als mit beweisend ansehen.

Schildern wir nun die Veranlassung. Große Volkshaufen aus verschiedenen Gegenden Palästinas und selbst aus dem angrenzenden phönicischen Gebiete (Luc. 6, 17.) — darunter theils Geheilte (Matth. 4, 24.), theils zu Heilende (Luc. 6, 19.) — fanden sich einst um Jesum versammelt, vielleicht als er von einer Reise nach den nördlichen an Phönicien angrenzenden Gegenden des Landes, wo wir ihn auch K. 15, 21. finden, zurückkam. K. 15, 32. zeigt, daß solche Haufen wohl mehrere Tage bei ihm verweilten, auch mit ihm im Freien übernachteten. Auch diesmal bringt er, bevor er nach Kapernaum kommt, wo er die Schaaren entlassen haben würde, noch eine Nacht im Freien zu; das Volk und die Jünger übernachten auf einem Blachfelde neben einer Anhöhe, auf welche sich der Erlöser zurückzieht, um, seiner Gewohnheit nach, die Nacht im Umgange mit Gott zuzubringen.*) Am Morgen ruft er seine näheren Anhänger zu sich und wählt gerade jetzt — vielleicht mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der eben zu haltenden größeren Rede — zwölfe von ihnen zu seinen Sendboten aus. Einen geeigneten Augenblick erkennend, sich vor einem größern Haufen und namentlich vor seinen Jüngern über die Anforderungen seines Reichs auszusprechen, steigt er von der Anhöhe herab in das Blach-

*) Anders freilich hätte man sich die Sache zu denken, wenn man sich streng an das ἐξῆλθεν εἰς τὸ ὄρος Luc. 6, 12. halten will. Dann wäre Jesus von einer Stadt, und man denkt am natürlichsten an Kapernaum, aus (vgl. z. B. ἐξῆλθον Luc. 8, 35.) nach dem Berge gegangen, bloß um sich zurückzuziehen, so auch 9, 28., doch wären in diesem Falle die am andern Morgen aus allen Gegenden versammelten Volkshaufen kaum zu begreifen. Auch 9, 37. nach der Verklärungsscene kommt ihm beim Herabsteigen vom Berge ein Volkshaufe entgegen, aber dort ist er auch auf der Reise befindlich und das ist denn hier ebenfalls das Wahrscheinliche. Wir haben anzunehmen, daß Lukas den Bericht, der ihm von einem einsamen Gebet Jesu auf dem Berge zugekommen war, durch das ihm wahrscheinliche ἐξῆλθεν eingeleitet hat. Beiläufig bemerkt, darf man aus der Verklärungsscene auch dies herausnehmen, daß das προσεύχεσθαι Jesu auf einsamen Bergeshöhen noch mehr als das bloße Beten, nämlich auch einen Verkehr mit der Geisterwelt in sich schließt?

feld, läßt die Zwölfe, dann die Jünger, sich im nähern Kreise um ihn her stellen und das Volk im weitern und beginnt diese Rede, in welcher, mögen wir auf die Schönheit der Form oder auf den Reichthum des Gedankens sehen, jeder eines der größten Geisteserzeugnisse anerkennen muß, das jetzt noch bei den Lesenden wie einst bei den Hörenden den Eindruck zurückläßt, daß der Sprechende als «einer, der Gewalt empfangen» (K. 7, 29.), gesprochen hat*).

K. 5, 3 — 16. schildert die Beschaffenheit, das Schicksal und die Bestimmung der Jünger des von Christo zu stiftenden Gottesreichs. V. 17 — 20. bezeichnet den idealen Charakter der Gerechtigkeit dieses Gottesreichs im Verhältniß zu den gangbaren Ansichten in der alten Oekonomie. V. 21 — 48. erläutert dieses im Einzelnen mit Bezug auf die Materie des Sittengesetzes. K. 6, 1 — 18. erweist es in Bezug auf das wahre Motiv bei den Werken der Frömmigkeit — der Blick auf das Auge, das ins Verborgene sieht. V. 19 — 34. erweitert diesen Gedanken durch Hinweisung auf das höchste Gut, dem alles unterzuordnen ist, auf das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. K. 7, 1 — 11. enthält vereinzelte Aussprüche. V. 12. faßt alle Gebote der Nächstenliebe in Eine Regel zusammen. V. 13 — 20. Aufforderung zum Ernst und Warnung vor irreleitenden Führern. V. 21 — 27. Aufforderung zur Bewährung des Gehörten durch die That. Es ergiebt sich demnach als Zweck dieser Rede: es soll im Gegensatz zu den gangbaren pharisäischen Begriffen von der Gerechtigkeit die ideale Gerechtigkeit des zu stiftenden Reichs Gottes dargestellt und indirekter Weise der Besitz derselben verheißen werden. —

Nach der aufgestellten Anordnung erweist sich die Bergpredigt — nur mit Ausnahme von 7, 1 — 11. — als ein wohlgeordnetes Ganzes. Aber namentlich in der ältern Zeit

*) Für den geistigen Reichthum in Christo überhaupt führt Neander aus der Bergrede den Beweis, indem er sagt: «Es gebe sich Einer nur unbefangen dem Eindrucke einer Bergrede hin und frage sich dann, ob es wohl an sich wahrscheinlich ist, daß ein Geist von der Erhabenheit, Tiefe und Macht, wie er aus dieser Rede hervorstrahlt, sich bloß Einer Art des Vortrages bedient haben sollte?» (Leben Jesu S. 211. 3. A.)

wurde dieser Zusammenhang minder befriedigend nachgewiesen. Nikolaus a Lyra giebt folgendes Schema: primo in hac lege dirigitur perfecte humana operatio, secundo rectificatur interior intentio capite sexto, tertio ordinatur humana affectio capite septimo. Nach Melanchth., Bucer hat K. 5. den Zweck die Gesetzesforderung im Ganzen vorzuhalten, K. 6, 1—18. den Hochmuth, V. 19—34. die Habsucht zu strafen. Chemnitz, der bis 6, 18. mit obiger Angabe übereinstimmt, findet 6, 19—34. die Absicht, solche, welche durch die Aussicht auf Armuth von der Jüngerschaft Jesu hätten abgeschreckt werden können, auf die Nichtigkeit des irdischen Strebens aufmerksam zu machen. Bei K. 7, 1—11. vermissen Alle den Fortschritt. Da nun andrerseits eine große Anzahl der Aussprüche sich im Ev. Mrc. und namentlich Luc. zerstreut und in anderm zuweilen sehr ansprechenden historischen Zusammenhange finden, so konnte sich wohl die Ansicht ausbilden, welche zuerst von Calvin ausgesprochen worden, daß die Bergrede nicht als ursprüngliches Ganzes anzusehen sei. Calvin thut öfter Aeußerungen, wie diese: non est, quod iterem, concisas referri sententias a Matthaeo et quae uno contextu minime legendae sunt. Er urtheilt in Bezug auf das Ganze der Rede nach der Relation des Mrk. und Luk.: utrique evangelistae propositum fuit, semel unum in locum praecipua capita doctrinae Christi colligere, quae ad pie recteque vivendi regulam spectabant.

Nur sehr wenige Ausleger des 16. und 17. Jahrhunderts stimmten ihm hierin bei, keiner in dem ganzen Umfange, denn nach Calvin ist selbst das Vaterunser nur bei der von Luk. K. 11. angegebenen Veranlassung gesprochen und von Mtth. um des verwandten Themas willen einverleibt worden. Von den Lutheranern ist Er. Schmid zu nennen im Komm. zu Luc. 6, 18., von kath. Auslegern Calmet: plura hic congerit dogmata Mtth., variis temporibus tradita, obwohl er sich zu K. 7. wieder schwankend ausdrückt; von den Socinianern Crell opp. I. S. 61., nach welchem aus der zu andrer Zeit gehaltenen Rede bei Mtth. Einiges eingemischt ist, wie auch K. 10. Reden aus verschiedenen Zeiten enthalte; ebenso Wolzogen, Gratz. Erst am Ende

des vorigen Jahrhunderts wurde die Calviniſche Anſicht unter dem Einfluſſe neuer kritiſcher Anſichten von der Entſtehung der Evv. ſo verbreitet, daß ſie auf eine Zeit die Herrſchaft erlangte. In den Zuſätzen zu der Ausgabe von Townſon's Abhandlung über die vier Evangelien hatte Semler von einer großen Anzahl verſchiedener Evangelienaufſätze in der erſten Zeit geſprochen, aus welcher allmählig durch mannichfache Zuſätze und Erweiterungen unſre Evangelien hervorgegangen ſeien. Dieſe Anſicht wurde von Corrodi ergriffen, welcher vielleicht auch derjenige war, der Semlern die Ueberſetzung von Townſon zugeſchickt hatte, und von ihm wurde nun in der Abh. «Verſuch die Veranlaſſung einiger Reden Jeſu aus der Semlerſchen Hypotheſe vom Urſprung der Evangelien zu beleuchten» (im 9. Heft ſeiner Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens im Jahre 1786.) die Bergrede, eben ſo wie auch die Inſtruktionsrede K. 10. und die Strafrede K. 23., als eine aus einem geringen Stock urſprünglicher Rede Jeſu erwachſene Gnomenſammlung von Ausſprüchen aus verſchiedenen Zeiten dargeſtellt. Während dieſer Aufſatz noch unbeachtet blieb, kam die Anſicht zu allgemeinerer Geltung durch die commentatio von Pott, de natura atque indole orationis montanae 1789, welcher ſofort von Eichhorn Beifall zuerkannt wurde in der Allgemeinen Bibliothek II. S. 351. Uebereinſtimmend die commentatio in sermonem Christi in monte habitum praes. Bonifacio a S. Wunibaldo defensa a Gerardo Holdermann 1794. (doch findet der Vf. einen guten Zuſammenhang, falls nur eine Anzahl eingeſchalteter Sprüche ausgeſchieden werden); J. Schweizer Sammlung der vorzüglichſten Sittenſprüche Jeſu. S. 37.; Herder, Kuinoel u. A. Die oben angeführten Gründe, Mangel an ſichtlichem Zuſammenhange und das Vorkommen derſelben Sprüche an andern Stellen hatte auch Pott — neben manchen nichtsſagenden Inſtanzen — angeführt, Eichhorn fügte hinzu, daß die Zuſammenſtellung von verſchiedenartigen Sentenzen gerade zur ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit des Mtth. gehöre. Doch fand die Zerſtückelung der Rede ſofort Gegner, zunächſt an Storr in ſeinen observationes in libror. N. T. historicorum loca quaedam (opusc. III.), ferner Schuſter in

Eichhorns Allg. Bibliothek IX. S. 975 ff., Rosenmüller Schol., Knapp scripta v. arg. S. 373. 2. A., Heß Leben Jesu I. S. 328. A. 8., vorzüglich Rau Untersuchungen über die Bergpredigt 1805. S. 25. Auch ließ sich die Pottsche Ansicht in der Ausdehnung, welche er ihr gegeben, leicht bestreiten, denn zunächst leuchtet ein, daß nur ein Theil der vorliegenden Aussprüche mit Recht Gnomen genannt werden kann; eine sorgfältige Auslegung läßt aber auch an vielen Stellen einen Zusammenhang erblicken, wo er von Corrodi, Pott und den Andern nicht erkannt worden. Gesetzt indeß, man könnte den Zusammenhang überall befriedigend darthun — da doch eine so große Anzahl Sprüche sich bei Luk. in anderem, historisch motivirtem und vielleicht noch besserem Zusammenhange findet, so entstand nun die Frage, ob nicht in die allerdings zusammenhangende Rede, welche der Ev. giebt, der Zusammenhang erst von ihm selbst hineingebracht worden sei? Schon Herder spricht sich 1798 in der Schrift «Regel der Zusammenstimmung unsrer Evangelien» mit seinem kritischen Sinne so aus: «Einzeln hatte Luk. diese Sprüche Christi und Parabeln gehört, einzeln schaltet er sie dem ältern kürzern Evangelium, womit er ausgesandt war, ein, an dem Orte, der ihm der beste dünkte; kein Wunder also, daß die Sprüche der Bergpredigt, auch andere Reden und Gleichnisse in ihm zerstreut sind. Bei Mtth. sind sie nach einem andern dogmatischen Zwecke, der dem Ev. Luc. ganz fremd ist, eingefügt; er nahm sie auf und giebt ihnen die Tendenz, die sein ganzes Ev. haben sollte. Mehrere bekommen eine andere Veranlassung, einige Aussprüche gar eine andere Deutung.» Unter den Exegeten und Kritikern des 19. Jahrh. wird die Anerkennung eines befriedigenden Zusammenhanges immer allgemeiner, aber auch — mit Ausnahme von Dr. Paulus (Exegetisches Handbuch I. 2. S. 184.) — zugleich die Ueberzeugung, daß dieser Zusammenhang größtentheils auf Rechnung des Evangelisten zu setzen, so Fritzsche*), Olsh., Meyer, Schneckenburger.

*) Von ihm wird das Verfahren der Evv. bei Mittheilung der Reden des Erlösers mit dem der alten Historiker in Parallele gesetzt. Sed hoc (daß Sprüche aus verschiedenen Zeiten zusammengestellt sind), sagt er im comm. in Mtth. S. XXIII., nisi fallor, et in Mtth. et in Luca

Ein nicht gewöhnliches Maaß von Tiefe des Geistes wie von ästhetischem Geschmack müßte dann freilich eben demjenigen Ev. zugeschrieben werden, in welchem man so lange gerade wegen seines Mangels an Anschaulichkeit und lebendiger Darstellung sich weigerte, einen Apostel anzuerkennen. Doch wird ihm von Mehreren jenes Talent zugestanden*).

In meiner Bearbeitung der Bergpredigt hatte ich mir vorzüglich den Nachweis des Zusammenhangs und Gedankenfortschrittes angelegen seyn lassen, und es hat dies dazu beigetragen, die allgemeinere Anerkennung desselben zu befördern. Auch die Strauß'ische Kritik hatte dieses Resultat wenigstens bis K. 6, 19. gelten lassen. Bei Strauß schließt die Untersuchung über diesen Punkt mit folgender Erklärung ab (Leben Jesu I. 614. 4. A.): «Aus der bisher angestellten Vergleichung sehen wir, daß die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten, wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt, und als Gerölle an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, daß Mtth., einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber das Verwandte meistens

---

(v. c. c. 21.) et in omnibus rerum gestarum scriptoribus non ex fide, sed ex artificio auctorum aestimandum est.

*) In geradezu übertreibender Bewunderung spricht Schnekkenburger von dem ästhetischen Charakter und von der Planmäßigkeit des Ev.: «Welche Partie, sagt er (a. a. O. S. 74.), wir herausgreifen mögen aus dem Ganzen, wir werden in jeder, wie im Ganzen der Anlage selbst, eine würklich ästhetisch zu nennende Planmäßigkeit wahrnehmen (— der Kritiker hat diesen Nachweis nicht geliefert!). Wie schön weiß der Vf. aus den verschiedenzeitigen Rede-Elementen ein logisch zusammengesetztes Ganzes zu bilden! Wie schön weiß er aus weit auseinanderliegenden Thatsachen ein zusammenhängendes Gemälde zu komponiren, bei dem alles auf den hervortretenden Hauptzweck angelegt ist!» Nun tritt dieser Ruhm der «großen historischen Kunst des Ev.» mit dem anderweitigen Tadel der Steifheit und Trockenheit der Erzählung allerdings in schneidenden Kontrast, eben daraus wird jedoch gerade ein Schluß auf die Unächtheit gemacht (Beiträge zur Einl. ins N. T. S. 45.).

sinnig zusammenzureihen gewußt hat.» Wird nun bei Strauß allerdings noch die anerkannte Schönheit und Tiefe des Zusammenhanges mehr, auf Rechnung des Ev., als auf Rechnung des Erlösers gesetzt, so ist seitdem doch zugleich die Ursprünglichkeit dieses Zusammenhanges zu größerer Anerkennung gekommen. Das Urtheil Neanders lautet so (a. a. O. S. 453.): Die Rede sei «ein organisches Ganzes gewesen, worin alles Einzelne als Glied so genau zusammenhing, daß dadurch die Aufbewahrung der Rede im Wesentlichen befördert worden. So ist es denn geschehen, daß in den beiden Recensionen derselben der ganze Körper der Rede nach Anfang, Mitte und Ende so gut aufbewahrt worden,» doch habe der griechische Bearbeiter des Mtth. «manches Verwandte oder nach einer gewissen Ideenassociation sich hiebei ihm Anschließende, was bei andern Veranlassungen gesprochen worden, eingeschoben.» Noch entschiedener lautet das Urtheil über die Ursprünglichkeit aller Theile der Rede bei de Wette Erkl. des Ev. Mtth. S. 52. A. 2., indem «nur etwa eine Erweiterung der Rede durch Mtth.» und auch diese nur zweifelhaft zugegeben wird. Die Makarismen nach Mtth. rechnet de Wette zu den sinnreichsten und gehaltvollsten Stellen des Ev., so daß dieser Eingang «vorzüglich die Aechtheit der Rede außer Zweifel setzt». Dürfen wir diese Stellung zu der Frage in der Gegenwart als die mittlere bezeichnen, so erscheinen die zwei Extreme einerseits bei Dr. Paulus, Stier, Ebrard, andererseits bei Chr. G. Wilke und Bruno Bauer. Von Dr. Paulus wird die Rede nicht nur im ganzen Umfange dem Mtth. vindicirt, sondern auch für vollständig angesehen. Nach Ebrard sind nur die Uebergänge verloren gegangen (a. a. O. I. S. 422.); dies wird auch von Stier (die Reden des Herrn Jesu I. S. 70.) zugegeben, desto entschiedener aber die Einschaltung anderweitiger Redeelemente abgewiesen: «Mtth. hat durchaus nirgends Aussprüche des Herrn von verschiedenen Zeiten her in Ein Ganzes, als sei es zusammengesprochen, verarbeitet, denn sein eigner Geist konnte in apostolischer Demuth solche Ungebühr gar nicht wagen, der Geist des Herrn aber konnte ihn vollends nicht leiten und lehren, der Welt und Gemeinde irgend ein Unwahres zu berichten.» Diese Strenge des Inspirationsbegriffes führt jedoch weiter,

als der Vf. selbst will. Wird der Begriff der «Unwahrheit» auf chronologische Unrichtigkeiten ausgedehnt, so wird man sich auch die Osiandersche Harmonistik wieder gefallen lassen müssen, welche zu perhorrescirenden Männer wie Chemnitz und Bengel eben nur durch Wahrheitsliebe bewogen worden sind. Der Vf. nun bekennt sich zu dieser nicht, ja, wie §. 2. zeigen wird, giebt er bei Luk. willig zu, was er hier bei Mtth. so nachdrücklich verwirft. Die neueste, vorzüglich von Wilke in der Schrift «der Urevangelist» vertretene Hypothese, nach welcher Mrk. die Grundlage der Evangelien des Mtth. und Luc. seyn soll, betrachtet jedes Mehr des Mtth. in der Bergrede als eine zum Theil ganz willkührliche Erweiterung des bei Luk. vorliegenden Textes (a. a. O. S. 685.), und auf dieser Hypothese fortbauend unternimmt es Bruno Bauer, der eifrigste Vertheidiger dieser Wilkeschen «Entdekkung,» durch Kritik der einzelnen Sprüche nachzuweisen, wie dieselben, vom Selbstbewußtseyn der Gemeinde erzeugt, zuerst von Luk. niedergezeichnet, in zweiter Potenz von Mtth. verarbeitet worden (a. a. O. I. §. 18 ff.), selbst das Vaterunser hat sich erst «in der Gemeinde gebildet aus den einfachen und allgemeinen Religions-Kategorien, welche die Gemeinde als ihr Erbstück mit dem A. T. überliefert bekommen hatte» (I. S. 362.) *) — Die Frage, ob der Bericht der Rede bei Mtth. durchaus historisch getreu oder ob Redeelemente aus anderen Zeiten eingemischt, wird eine eingehendere Untersuchung in einem folgenden §. erörtern. Hier berichten wir nur noch geschichtlich über die verschiedenen den Zweck, die Veranlassung und den Gedankengang der Rede betreffenden Ansichten.

Von vielen Auslegern und namentlich von allen denen, welche sich nicht die historische Auslegung zur Aufgabe gemacht, ist der Zweck ohne Rücksicht auf die Veranlassung, mit-

*) Nach einer Aeußerung von Dr. Schwegler in Zellers Jahrbüchern zu urtheilen, wäre auch die Kritik der Baurschen Schule geneigt, den innerlichen Organismus der Bergrede wieder in Zweifel zu ziehen. Er sagt in der Beurtheilung der Wilkeschen Schrift a. a. O. Jahrg. 1843. S. 223.: «Mtth. hat nach äußerlichen Schematen das Material der Spruchüberlieferung zusammengestellt, das die andern sofort zertheilt und verarbeitet haben.»

hin nicht historisch, sondern dogmatisch bestimmt worden. Man gab ihn im Hinblick auf die gesammte evangelische Heilslehre an; von dieser Seite werden wir erst später die Bedeutung der Rede erörtern. Wird der Zweck mit Rücksicht auf die Veranlassung bestimmt, so kann entweder vornehmlich die Zeit, oder die Personen, vor denen sie gehalten, ins Auge gefaßt werden. Fällt sie in eine spätere Periode der Wirksamkeit des Erlösers, so ist um so weniger zweifelhaft — was allerdings auch ohnedieß behauptet werden kann — daß pharisäische Vorurtheile gegen Christum und pharisäische sittliche Irrthümer widerlegt werden sollen. Schon Mel., Calv., Buc., Chemnitz bemerken dieses. Die Theologen am Ende des vorigen Jahrhunderts begnügen sich bei Angabe des Zweckes mit Verweisung auf die antipharisäische Tendenz der Rede (Rau, Paulus, Heß, Leben Jesu I. S. 328. 8. A.) oder auch wie Rosenmüller Schol. in h. l. auf die Nothwendigkeit die irdischen messianischen Erwartungen niederzuschlagen. Was die Personen betrifft, vor welchen die Rede gehalten worden, so lassen, wie bemerkt, Aussprüche wie 5, 12 — 16. 7, 6. namentlich an Apostel denken, insbesondere, daß V. 12. den Angeredeten die Propheten parallel gestellt werden, vgl. διδάξῃ V. 19. Mehrere von denjenigen Auslegern, welche die Rede Luc. 6. als verschieden von der bei Mtth. ansehen, unterstützen diese Meinung durch die Annahme, daß Mtth. einen auf dem Gipfel des Berges vor den Aposteln gehaltenen Vortrag mittheile, Luk. einen andern in der Ebene in kürzerer Fassung vor der Volksmasse gehaltenen, so Aug. de consensu evv. II. 19. und der Vf. des opus imperf. Die kath. Auslegung neigte sich zwar dahin, die Bergrede dem nächsten Zwecke nach auf die Apostel und ihre Nachfolger, die Kleriker, zu beziehen; doch geschieht es nicht unbedingt. Die glossa ordinaria findet in den Makarismen die virtutes contemplativae, V. 13 f. die virtutes praelativae (d. i. der Prälaten), von V. 21. an die virtutes activae. Nik. a Lyra bemerkt, die erste und die dritte Klasse von Tugenden sei bei den Prälaten als vorausgesetzt zu denken, V. 13 — 20. stelle die justitia abundans derselben dar. Mald. jedoch, da ihm der Inhalt von K. 6. weniger für die Apostel geeignet scheint, geht so weit, das sechste und das

siebente Kap. mit Ausnahme einiger Sprüche von dem fünften abzusondern, und als besondere Rede an das Volk zu betrachten. Wurden die Apostel als die eigentlich Angeredeten angesehen, so lag auch, da bei Luk. die Auswahl der Apostel vorangeht, die Vermuthung nahe, daß die Rede hier als Einweihungsrede der Apostel anzusehen, so schon Chemnitz a. a. O. I. S. 412. *), namentlich aber Mehrere in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh., Zachariä bibl. Theol. 1775. Th. IV. S. 448., Michaelis zu Mtth. 5, 1. und zu Luc. 6, 21., Pott, K. Ch. L. Schmidt in den exegetischen Beiträgen Th. II., Gratz u. v. A. Allerdings bezieht sich V. 2. nur auf die μαθηταί zurück, und dieser Ausdruck bezeichnet in der Regel die Zwölfe (8, 23. 14, 19. u. v. a.), deren Auswahl als schon geschehen gedacht werden kann, da der Ev. dieselbe überhaupt nicht berichtet, sondern K. 10, 2. als schon geschehen voraussetzt. Indeß kommt das Wort hie und da auch in weiterem Sinne vor, wahrscheinlich 12, 49., gewiß 8, 21., eine Rücksicht selbst auf den ὄχλος beim Halten der Rede drückt das ἰδὼν δὲ τ. ὄχλους aus und K. 7, 28. zeigt, daß sie in der That vom Haufen gehört wurde. Was den andern Berichterstatter, den Lukas betrifft, so sagt dieser in K. 6, 20., daß der Erlöser seine Augen εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ richtete, nach V. 13. und 17. hat man nun darunter nicht die Zwölfe, sondern die Jünger im weiteren Sinne zu verstehen, von denen V. 17. noch τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ unterschieden wird. Auch von Luk. wird berichtet K. 7, 1., daß alle diese Worte gesprochen wurden εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ. Bei alle dem muß man gestehen, daß die Art, wie Luk. bei Erwähnung des Herabkommens Christi auf die Ebene, um die Rede zu halten, die Apostelwahl in einer Participialkonstruktion einfügt V. 13., allerdings glauben läßt, es habe die Veranstaltung dieser Auswahl und das Halten der Rede in einem gewissen Zusammenhange gestanden. Ein solcher läßt sich indeß annehmen,

*) Er setzt indeß S. 414. hinzu: voluit Christus non solum apostolos instruere, sed et turbis ipsos tanquam suos futuros legatos commendare, ut quando postea apostoli illam formam doctrinae allaturi essent, scirent, eam, ut vocem ipsius filii Dei positam in ore apostolorum, accipiendam.

auch ohne daß man an eine feierliche Einweihungsrede zu denken braucht — auf einen feierlichen Wahlakt mit Einweihung wird man ohnehin nicht durch die Art, wie Luk. von der Erwählung spricht, geführt. Man wird also anzunehmen haben, daß Christus, in der Absicht, einen längeren Vortrag über die Beschaffenheit der ächten Bürger des Gottesreiches zu halten, gerade an diesem Morgen jene Zwölfe auswählte, die er zu seinen Aposteln machen wollte, und sie sofort im nächsten Kreise um ihn her treten hieß, um sie wiederum die Jünger, und daß dem Volk überlassen wurde, im weiteren Kreise umherzustehn, oder sich zu lagern. Das äußere Verhältniß der Nähe oder Ferne würde dann auch die nähere oder fernere Beziehung des Inhalts auf die Zuhörer ausgedrückt haben. Aehnlich Chrys.: *ἐπειδὴ γὰρ τὸ πλῆθος δημῶδες ἦν, ἔτι δὲ καὶ τῶν χαμαὶ ἑρπομένων, τῶν μαθητῶν τὸν χορὸν ὑποστησάμενος, πρὸς ἐκείνους ποιεῖται τοὺς λόγους, ἐν τῇ πρὸς αὐτοὺς διαλέξει καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασι τοῖς σφόδρα ἀποδέουσι τῶν λεγομένων, ἀνεπαχθῆ γίνεσθαι παρασκευάζων τῆς φιλοσοφίας τὴν διδασκαλίαν.* In diesem Sinne sagt Piscator: concio, quam Christus coram discipulis ad populum habuit. So Zwingli, Buc., Fritzsche, de W. u. v. A. Hase: «Die Rede ist zunächst an die Jünger, weiter an das Volk und an die ganze Christenheit gerichtet, als eine Konstitution des Gottesreiches durch die sittlich religiöse Gesinnung». Schon Grot. hat aufmerksam gemacht, wie in der an die Apostel speciell gehaltenen Rede K. 10. auch die Beziehung auf ihre eigenthümliche Wirksamkeit um vieles deutlicher hervortritt, und so sagt auch Neander a. a. O. S. 450.: «Wie ganz anders lauten diejenigen Reden Christi, welche eine besondere Beziehung auf die Apostel haben, ihnen Anweisungen für ihre Berufsthätigkeit zu ertheilen.» Wenn Aussprüche wie 5, 12. die Angeredeten mit den Propheten parallelisiren und dadurch bestimmt den Charakter des Lehramts hervorheben, (vgl. das *διδάξῃ* V. 19.), wenn sie mit Rücksicht auf ihr Amt für die Welt das Salz der Erde genannt werden, so fehlt doch auch bei solchen Sprüchen nicht die allgemeine Anwendung, da ja das christliche Zeugniß in Wort und That sich nicht bloß auf den Lehrstand beschränkt, wie denn Phil.

2, 15., 1 Petr. 2, 9. von allen Christen gesagt ist, was 5, 14. von dem nächsten apostolischen Jüngerkreise.

Bei Nachweisung des Gedankenganges hat man, namentlich in neuerer Zeit, vielfach das zunächst Liegende übersehen. Wir übergehen die unbefriedigenden oder willkührlichen Schemata von Schuster, Paulus, Kaiser (Grundriß der neutestamentl. Hermeneutik S. 270., geistliche Rhetorik S. 209.), Grosse und Jentzen (in ihren Monographien über die Bergpredigt) u. a., und erwähnen nur die Ausführung bei Kern, welcher seiner Abhandlung «über den Ursprung des Ev. Mtth.» in d. Tüb. Zeitschr. 1824. H. 2. S. 124. eine Beilage hinzugefügt «der innere Zusammenhang der Bergrede», vgl. ähnlich Ebrard. Es werde, sagt Kern, V. 19. 20. das Wesen der neuen, sittlichen Gesetzgebung geschildert, die in der Forderung sittlich guter Gesinnung sich darstellend durch die That bestehe; wie nun auf der Gesinnung die That ruhen müsse, werde dargestellt 1) durch die Erörterung, daß der Inhalt der Forderung des Gesetzes erst dann in seinem wahren Lichte erkannt werde, wenn das Gesetz auf die Gesinnung bezogen 5, 21—47.; 2) durch Erörterung der Motive 6, 1—18.; 3) durch Erörterung des Zweckes der sittlichen Thätigkeit d. i. des höchsten Gutes 6, 19—34.; 4) durch Erörterung des Einflusses, welchen die von der Idee des Guten durchdrungene sittliche Gesinnung auf die Gestaltung des geselligen Lebens habe 7, 1—5. 5) Ergänzung dessen, was 6, 25—34. vorgetragen worden 7, 7—11. u. s. w.

§. 2.

Ueber das Verhältniß des Berichtes der Bergpredigt Luc. 6. zu dem bei Matth.

Die bei Luk. K. 6, 20 ff. berichtete Rede hat einen mit der bei Mtth. im Wesentlichen so übereinstimmenden Inhalt, daß der erste Eindruck den Lesenden nur für die Identität stimmen wird. Diese Entscheidung ist für die Inspirationstheorie nicht gleichgültig. Sind nämlich beide Reden identisch, so erscheint es fast unmöglich, die durchgängige buchstäbliche Treue in den von den Evv. gegebenen Relationen

zu vertheidigen, ja es wird selbst der Verdacht nahe gelegt, daß die mündliche Ueberlieferung zu den Worten des Herrn Eigenes hinzugethan. Schon Michaelis sagt zu Luc. 6, 25.: «Unmöglich wäre es nicht, daß die, von denen Luk. die Rede hat, sogar etwas unrichtig verstanden oder im Wiedersagen geändert hätten, z. B. V. 29.» Unter diesen Umständen ist begreiflich, daß auch die größere oder geringere Strenge in der Inspirationslehre auf die Entscheidung dieser Frage einen Einfluß ausgeübt hat. Die mehr von exegetischem Interesse geleiteten Ausleger der griechischen Kirche entschieden sich für die Identität, Origenes in Mtth. T. III. de la R. S. 385., Chrysostomus hom. 14., Euthymius und Theophylakt. Dagegen hat in der lateinischen Kirche Augustin in seiner scharfsinnigen Schrift: de consensu evangelistarum, in welcher er durch Ausgleichung der Enantiophonien in den Evv. den dogmatischen Einwendungen der Manichäer zu begegnen sucht, einen doppelten Vortrag derselben Rede angenommen, einen ausführlichern, den Christus auf dem Gipfel des Berges für die Apostel gehalten, welchen Mtth. giebt, und einen kürzeren, der in der Ebene vor dem Volke gehalten wurde. So auch in der römischen Kirche der Verf. des opus imperf., Druthmar, Erasmus in der Paraphr. (zu Mtth. u. zu Luk.), Clarius, Gratz u. A., wogegen von Maldonat, Calmet u. A. die Identität festgehalten wurde. In der protestantischen Kirche richtete sich, nachdem gleich anfangs die reformirten Ausleger Calvin, Bucer sich für die Identität der beiden Berichte erklärt hatten, die Entscheidung dieser Frage je nach den strengen oder minder strengen Principien der Harmonistik. Der Urheber der strengen Methode Andreas Osiander ließ in seiner Evangelienharmonie vom Jahre 1530 beide Reden der Zeit nach auseinanderfallen, die bei Mtth. setzt er an den Anfang des zweiten Jahres zwei Monate vor dem Passah, die bei Luk. in die Pfingstzeit; für die Verschiedenheit erklärten sich dann auch die Harmonisten Rus 1728, Hauber 1737, Maknight (in der lat. Uebersetzung 1772), Büsching (1766), außerdem F. Socinus, Crell, in neuerer Zeit Heß, Storr, Ferf spec. crit. theol. in ev. Matth. Traj. Batav. 1799. Man sah die Rede bei Luk. als eine spätere summarische Zusammenfas-

sung des früheren Vortrags an. Der entgegengesetzten Ansicht folgten die weniger strengen Harmonisten Chemnitz, Calov, Clericus, Bengel und, seit der Herrschaft der mehr historischen Interpretation, von Michaelis an fast alle neuern Ausleger, selbst Stier nicht ausgeschlossen. Doch war die Behauptung der Verschiedenheit keineswegs ohne Anhalt im Text gewesen, denn es war nicht allein die theilweise Differenz in Form und Inhalt, welche dafür sprach, sondern auch die der Zeitordnung, in welcher Lukas seine Rede einführt, die Oertlichkeit, wo sie gehalten ist und die äußerliche Situation Christi. Auf die chronologische Differenz ist freilich nach dem §. 1. Bemerkten kein Gewicht zu legen, dagegen erscheint allerdings als wesentlich, daß bei Matth. Christus erst auf einen Berg steigt, um die Rede zu halten, und die Jünger zu ihm kommen, während er nach Lukas sich zu demselben Zwecke vom Berge in die Ebene herabbegiebt, daß er nach Matth. die Rede sitzend, nach Lukas — wie es wenigstens scheint — stehend hält. Doch lassen sich diese Differenzen befriedigend ausgleichen, wie die Auslegung von V. 1. am Schlusse zeigen wird. Gesetzt indeß, man müßte sogar auf eine Ausgleichung verzichten, so ist doch schon von Chemnitz und Grotius mit Recht bemerkt worden, daß die Einheit beider Reden mit Nothwendigkeit aus den unmittelbar auf beide folgenden Begebenheiten geschlossen werden müsse: der Eintritt in Kapernaum und die Heilung des Knechtes des Hauptmanns (Matth. 8, 5. Luc. 7, 1.). Dazu kommt noch der gleiche Eingang und Schluß beider Reden und eine, wennschon nicht durchgängige, Uebereinstimmung in der Folge der Redeelemente aus den 3 Kapp. bei Matth.

Ist nun die Identität beider Berichte anzunehmen, so ist die ungeachtet derselben stattfindende Diskrepanz in nähere Erwägung zu ziehen. Diese Abweichung, welche sich 1) in der Form der Worte findet, 2) in dem Mehr und Weniger des Mitgetheilten, 3) in der Stellung der Sätze — hat in der neuern Kritik die Frage hervorgerufen, welcher von beiden Berichten am ursprünglichsten die Worte Christi wiedergebe — eine Frage, welcher sich auch die alte orthodoxe Exegese nicht hätte entziehen dürfen, insofern manche Aussprüche durchaus nur in der einen oder in der andern Form ursprünglich

seyn können und mehrfach die eine entschieden besser ist als die andere, vergl. Luc. 6, 20. (26.) 36. 46. mit Matth. 5, 3. (40.) 48. 7, 21., auch in Betreff der Satzstellung der eine Ev. dem andern den Vorzug streitig macht, vergl. z. B. Matth. 7, 12. mit Luc. 6, 31., so konnte sich jene strenge Inspirationstheorie, welche alle Bestandtheile der h. Schrift gleichmäßig auf den h. Geist als Urheber zurückführt, hier nicht halten. Man wäre eigentlich zur Wahl zwischen den vorliegenden beiden Recensionen genöthigt gewesen, hätte wohl auch zuweilen den einen Ev. auf die Auslegung des andern Einfluß üben lassen müssen. Auf diesen Einfluß, den die angenommene Identität der Berichte nothwendig auf die Auslegung ausübt, macht unter Anderen Clericus aufmerksam und zeigt es am ersten Makarismus *). Allein so stark war der dogmatische Einfluß selbst bei besonnenen Männern wie Chemnitz, daß sie — wiewohl nicht ohne sichtliches Widerstreben ihres gesunden Gefühls und eben daraus hervorgehende Inkonsequenzen — jeden bei Lukas anders geformten Ausdruck und jeden anders gestellten Satz als ein plus ansehen und harmonistisch einreihen **). In neuerer Zeit dagegen hat auch Stier sich den Resultaten der Kritik so wenig entziehen können, daß er vielmehr den Bericht des Lukas dem des Matth. mit Entschieden-

---

*) Calv. und Luth. sehen sich nur — wie auch ersterer es bekennt — durch Luk. bewogen, πτωχοὶ τῷ πνεύματι zu erklären, «welche die Armuth geistlich tragen.»

**) Am meisten mußte sich ein gesundes exegetisches Gefühl dagegen auflehnen, Luc. 6, 29. 44. und Mtth. 5, 40. 7, 16. wegen des verschiedenen Bildes, und Luc. 6, 31. und Mtth. 7, 12., wegen der verschiedenen Stellung für verschiedene Aussprüche zu halten. Dennoch ist es geschehen sogar von einem Chemnitz. Die Aussprüche Luc. 6, 44. Mtth. 7, 16. und Luc. 6, 31. Mtth. 7, 12. ordnet er würklich als verschiedene Aussprüche an verschiedenen Stellen ein. Bei Luc. 6, 29. Mtth. 5, 29. aber hat ihm doch sein wissenschaftliches Gewissen dieses nicht erlaubt. Nachdem er allerdings zuerst den Unterschied zwischen χιτών und ἱμάτιον verwischen zu wollen Lust bezeigt hat, giebt er dann doch richtig den verschiedenen Gesichtspunkt an, aus dem bei beiden Evv. die Gewaltthätigkeit aufgefaßt ist, wodurch sich denn zugleich die verschiedene Stellung des ἱμάτιον erklärt, allein dessenungeachtet ohne — wie man erwarten müßte — eine Wiederholung des Ausspruchs anzunehmen.

heit nachsetzt und die dogmatische Berechtigung dazu in der untergeordneteren Stellung des Luk. als Nicht-Apostel nachweist (a. a. O. S. 301.) Was bei Mtth. anzunehmen ihm verwerflich erscheint, giebt er bei Luk. zu, die Zusammenstellung nämlich des ihm von seinen Gewährsmännern Zugekommenen nach eigenem Gutdünken, und begnügt sich mit der Anerkennung, daß der Inhalt vor «wesentlichem Irrthum» bewahrt worden sei. Wenn nun selbst die Vertheidiger des strengern Inspirationsbegriffs sich genöthigt sahen, dem einen Ev. vor dem andern den Vorzug zuzugestehen, so um so mehr die nur vom kritischen Interesse geleiteten Theologen. Seitdem die Ansicht, daß das erste Evangelium eine griechische Ueberarbeitung und Erweiterung des hebräischen Urtextes, immer allgemeinere Anerkennung fand, seitdem man an mehreren Stellen bei Matth. eine Zusammenordnung verschiedenartiger Aussprüche zu erkennen glaubte, entschied man sich auch in Betreff der Bergrede dafür, den reineren und ursprünglicheren Bericht dem Luk. zuzuerkennen. So Schulz, Sieffert, Fritzsche, Klener, Olshausen (3. A. S. 196.). Wir bezeichnen diese kritische Schule als die neuere. Von Schleiermacher, welcher die Bevorzugung des Lukas namentlich in Gang gebracht, war es eine große Unparteilichkeit, daß er in Betreff der Relation der Bergpredigt doch entschieden dem ersten Evangelisten den Vorzug zugestand. Die neueste von Tübingen ausgegangene Kritik — und Strauß an ihrer Spitze — hat der früheren unbedingten Bevorzugung des dritten Ev. ein Ende gemacht und aufs Neue dem Mtth. den Vorzug zugewendet. Schon in der Rec. der neueren kritischen Schriften über den Mtth. in den Berliner Jahrbüchern hatte Strauß den Ausspruch gethan (Charakteristiken u. Kritiken S. 254.): «Auch die übrige Bergrede (es ist vorher von der Stellung des Vaterunsers die Rede) darf man nur mittelst einer Synopsis durchgehen, um sich zu überzeugen, was es mit dem Rühmen auf sich habe, das man gewöhnlich von der besseren Einfügung einzelner Theile derselben bei Luk. macht.» Zwar hat die Kritik in ihrer allerneuesten Phase abermals das Gewicht in die Wagschale des dritten Ev. geworfen und Wilke den Beweis geführt, daß nur bei Luk. der ursprüngliche Zusammenhang

zu finden sei (der Urevangelist S. 685.), allein der Beweis zu Gunsten des Mtth. läßt sich so deutlich führen, daß man dieses Resultat als ausgemacht ansehen darf. Daß auch bei Luk. das Material nicht planlos vorgeführt ist, darf man Olsh. (S. 189.) und Wilke zugeben; auf die vier Makarismen folgt das vierfache Wehe, es folgen Ermahnungen zu reiner, nicht berechnender Liebe (V. 27—31.), darauf entsprechende Schilderungen der Liebe des natürlichen Menschen (32—34.), Verstärkung der früheren Ermahnungen zu reiner Liebe (35—38.), Warnungen an die geistlichen Führer, zuerst ihrer selbst wahrzunehmen (39—46.), dann der Schluß. Aber dieser Zusammenhang gehört dem Gewährsmann des Ev. an. Zuvörderst ist auf die zwei Stellen aufmerksam zu machen, wo Luk. selbst durch eingefügte Formeln zeigt, daß ihm der Faden des Zusammenhanges abgerissen V. 27. 39., vgl. die Formeln Luc. 11, 5. 9. Sodann finden sich Aussprüche ohne Zusammenhang, welche nur bei Mtth. aus dem Zusammenhange ihr rechtes Licht erhalten V. 27—30. V. 32—36. V. 31. V. 41. 42. 46.*) Das Mehr, welches er beibringt, greift nicht in den Zusammenhang ein V. 38. 39. 40. 44. 45., bei V. 40. erkennt auch Olsh. die Schwierigkeit. Stier, dem die Behauptung, daß ein Evangelist Aussprüche willkührlich einschalte, als Frevel erscheint, läßt sich doch durch V. 45. bei Luk. zu dem Zugeständniß bewegen (S. 302.), daß Luk. «einmal an der Gränze seiner Gabe (!) sich durch Herübernahme von anderm Orte her vergriffen habe,» Dr. Paulus kann nicht umhin, bei V. 36. eine «irrige Wiedererinnerung» zu statuiren. Die vier Weherufe V. 24—26. erwecken wenigstens den Verdacht einer «Zuthat aus dem Eigenen» — wie auch Olsh. sagt, «sie sind nur zur Verdeutlichung hinzugesetzt.» Die ganze, den Charakter der Ursprünglichkeit unverkennbar an sich tragende, Ausführung über das Gesetz fehlt bei ihm, während sie Mtth. hat, dessen

*) «Die zerstreuten Aeußerungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Luk. giebt, finden nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt.» (Strauß Leben Jesu I. S. 608. 4. A.)

schriftstellerischem Plan sie auch vorzugsweise diente*). So bestätigt sich also das schon von Schleiermacher (über die Schriften des Luk. S. 89.) ausgesprochene Urtheil: «Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Platz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hie und da den Zusammenhang verloren zu haben, theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen seyn, als ihm schon manches entfallen war.» Es wird dieses Urtheil noch verstärkt, wenn man bei einer anderen längeren Rede, bei Mtth. 23., das Verhältniß beider Evv. zu einander vergleicht. Wir sind überzeugend nachzuweisen im Stande (vgl. §. 3.), daß auch dort Mtth. eine zusammenhangende Rede mit exordium und peroratio mittheilt, von welcher (wiewohl einige Einschaltungen auch hier) Mark. und Luk. nur Bruchstücke aufbewahrt haben.

So sehr hat sich das kritische Urtheil zu Ungunsten des dritten Ev. gewendet, daß, was wir als Charakter seiner Relation der Bergrede erkannten, nunmehr als Charakter seiner historischen Relationen überhaupt bezeichnet wird, indem de Wette in der 4. A. der Einl. S. 151. dem Luk. «eine Vorliebe für das Abgerissene und Unzusammenhängende» zuschreibt und Belege dafür beibringt, die jedoch richtiger nur als Zeugnisse für einen Mangel an genauerer Sachkenntniß angesehen werden**).

§. 3.

Ist die Bergrede bei Mtth. in allen Theilen als die ursprünglich von Christo gehaltene anzusehen?

Da die evangelischen Berichte von den Reden des Herrn gewöhnlich nur die Pointen, die Stichwörter hervorheben, so entsteht zunächst die Frage, ob auch in dieser längeren

*) Dr. Paulus meint daher, dieser Theil sei von einem judaisirenden Berichterstatter absichtlich übergangen, aber — begünstigte nicht Mtth. 5, 17 f. scheinbar die Judaisten?

**) Je rücksichtsloser Dr. de Wette die Berichte des Luk. gegen die des Mtth. herabsetzt — er erlaubt sich in der Einl. 4. A. S. 155. die Bergrede bei Luk. «ein Zerrbild» der bei Mtth. zu nennen — desto weniger begreift man nur, wie dieser scharfsinnige Mann neuerdings mit solcher Entschiedenheit für die Ansicht hat Partei nehmen können, daß Luk. das Ev. Mtth. überall vor sich gehabt habe!

Rede manches von den ursprünglichen Bestandtheilen derselben fehle*). Nun hat sich uns zwar, mit Ausnahme von Kap. 7, 1—11., ein befriedigender Zusammenhang ergeben, der den Leser nicht gerade irgend welche Zwischengedanken vermissen läßt, indeß eben die fragmentarischen Sentenzen in K. 7, 1—11. können auf jene Frage leiten, und dazu ist der Fortschritt in K. 5. und 6. auch keineswegs so streng, daß er die Ergänzung durch Bindeglieder geradezu ausschlösse, ja im Gegentheil an einigen Stellen wird man sie willkommen heißen und ist das Mehr bei Luk. würklicher Bestandtheil der Rede gewesen, so ist man ja zu Einschaltungen selbst gezwungen. Unter denjenigen, welche überhaupt die Frage über die durchgängige Ursprünglichkeit der Rede aufgeworfen, ist sie am entschiedensten von Dr. Paulus bejahend beantwortet worden, welcher die sofortige Aufzeichnung durch Mtth. selbst zugleich durch Hinweisung auf den Zöllnerberuf des Mannes wahrscheinlich macht, vermöge dessen ihm die Ausübung der Schreibekunst geläufig gewesen seyn müsse. Auch die fragmentarische Form von K. 7, 1—11. erscheint jenem Ausleger als ursprünglich und durch den didaktischen Styl des Orients gerechtfertigt (a. a. O. S. 584.): «Damit endlich jeder etwas mitnehmen könnte, schließt Jesus, nach Art der orientalischen Weisheitslehrer, mit kürzeren weisen Denksprüchen.» Eben so will auch Stier die unvermittelten Uebergänge als ächt orientalische Ausdrucksweise, als «die rechte Art geistlicher Rede» angesehen wissen (a. a. O. S. 254.). Aber allgemein ist jetzt als richtig anerkannt, was mehrere ältere Ausleger — unter anderen Maldon. — zu K. 7. bemerken: (in concionibus Christi) nec omnia quae dixit, nec eo, quo dixit, ordine recensent evangelistae, contenti praecipua eius doctrinae capita commemorare. Schon der Auszug, den Luk. liefert, macht wahrscheinlich, daß wir nicht minder bei Mtth. nur einen Auszug besitzen, wie denn hiefür der Charakter vieler andern Reden bei Joh. wie bei den Synoptikern

*) Von Zwingli wird bemerkt: accurate hic evangelista sermonem Christi describit, neque summam tantum, ut alias, sed de integro.

spricht *). Ausgefallene Mittelglieder da hinzuzudenken, wo der Zusammenhang nicht deutlich hervortritt, ist demnach dem Exegeten gestattet. Folgenreicher ist die Entscheidung der anderen Frage, ob der Gedankenzusammenhang, den wir im Berichte des Mtth. finden, Christo selbst oder dem Ev. angehört, ob nicht Mtth. oder, wenn nicht er, doch Luk. zu anderen Zeiten gesprochene Reden Christi, oder wohl gar in der Tradition entstandene, eigenmächtige Zusätze, mit eingeschaltet habe. Es war dies die Meinung aller derjenigen, welche die Rede für eine Gnomensammlung halten, aber — wie wir sahen — auch fast aller anderen neueren Theologen, so daß sogar Stier in Betreff Einer Stelle des Luk. nachgegeben hatte. Wir unterwerfen nun diese Ansicht, für welche nicht unwichtige Gründe sprechen, einer eingehenden Prüfung, zunächst in Betreff des Mtth. Noch vor Schulz und Siefert hatten Corrodi, Eichhorn, ja noch früher Calvin, Crell darauf aufmerksam gemacht, daß gerade Mtth. verwandte Reden zu gruppiren pflege, wie dies K. 10. in der Einweihungsrede der Apostel, K. 13. in der Parabelsammlung, K. 23. in der Strafrede an die Pharisäer der Fall sei. Daß von allen diesen Reden eben wie von der Bergpredigt viele Bestandtheile bei Luk. und Mark. in anderem, meist historisch motivirtem Zusammenhange vorkommen, schien fast ohne weiteres zum Beweise hinzureichen. Dennoch mußte eine ins Einzelne gehende Prüfung, wie ich sie in meiner ersten Bearbeitung der Bergpredigt anstellte, wenigstens in Betreff dieses Abschnittes für die Einordnung der Sprüche bei Mtth. viel günstiger stimmen als für die des Luk. Gerade in diesem Abschnitte hatte man aber den Vorzug des Luk. am entschiedensten behauptet: so schien jene Ansicht auch bei den andern längeren Redeabschnitten gefährdet **). Es

*) Interessant ist der von Neander (S. 474.) gegebene Wink, daß auch das von Paulus erhaltene Wort Christi: «Geben ist seliger denn Nehmen» dem Zusammenhange der Bergpredigt angehören und sich an Mtth. 5, 40—42. angeschlossen haben dürfte.

**) Wir werden weiter unten zeigen, daß auch K. 23. sich vorzugsweise gebrauchen läßt, um den Vorzug des Mtth. in der Relation der Reden Christi zu erweisen, namentlich aber K. 24. Nur der Bericht des Mtth. setzt uns in den Stand, über diesen wichtigen Abschnitt

war damals der Beweis besonders Schleiermacher und Olshausen gegenüber zu führen. Unter Mitwürkung der günstigeren kritischen Stimmung für Mtth. hat nun auch jene Ansicht, mit welcher ich damals allein stand, gegenwärtig eine ziemlich allgemeine Anerkennung erlangt. Die zustimmende Aeußerung von Strauß ist oben S. 22. angeführt worden, vgl. dessen Leben Jesu 4. A. S. 605 f. Der Kürze wegen theile ich mit, wie — in Uebereinstimmung mit meiner früheren Ausführung — sich gegenwärtig de Wette in einer zusammenfassenden Darstellung des Verhältnisses über die Sache erklärt (zu Matth. 5. 2. A.): «Wenn die Parallelen des Luk. denjenigen Theil der Rede beträfen, welcher gerade am wenigsten Zusammenhang hat (Matth. 6, 19—7, 12.), so müßte jene Meinung als sehr annehmlich erscheinen. Allein gerade mehreres Unzusammenhängende (Mtth. 7, 1—5. 12. 16—21.) hat Luk. auch in seiner Rede (6, 37 f. 41 f. 31. 43—46.), ja noch Fremdartiges dazu (6, 39. 40., vgl. Mtth. 15, 14. 10, 24.), so daß wir trotz dem Mangel an Zusammenhang gerade diesen Theil als ursprünglich ansehen müssen, den wir noch am ersten aufopfern würden. Da nun ein Theil der Parallelen bei Luk. sich gar nicht durch schicklichen Zusammenhang und Anlaß empfiehlt, während die Verbindung bei Mtth. sehr passend ist (vgl. Luc. 8, 16. 11, 33. mit Mtth. 5, 15.; Luc. 16, 17. mit Mtth. 5, 18.; Luc. 12, 58 ff. mit Mtth. 5, 24 ff.; Luc. 16, 18. mit Mtth. 5, 32.); da ein andrer Theil derselben bei Luk. nicht minder als bei Mtth., vereinzelt oder doch in keinem nothwendigen und viel bessern Zusammenhange, oder verändert erscheint (Luc. 14, 34. vgl. Mtth. 5, 13.; Luc. 11, 34—36. vgl. Mtth. 6, 22 f.; Luc. 16, 13. vgl. Mtth. 6, 24.; Luc. 13, 24. vgl. Mtth. 7, 13.; Luc. 13, 25—27. vgl. Mtth. 7, 22 f.; Luc. 12, 33 f. vgl. Mtth. 6, 19—21.): so können wir um der Stellen willen, die bei Luk. würklich den Vorzug einer bestimmten Veranlassung haben (Luc. 12, 22—31. vgl. Mtth. 6, 25—34.; Luc. 11, 1 ff. vgl. Mtth. 6, 9 ff.; Luc. 11, 9—13. vgl. Mtth. 7, 7—11.), obige Annahme wenig-

---

eine klare Ansicht zu gewinnen, während Luk. K. 17. u. 21. irreführende Relationen hat.

stens nicht ganz billigen und nur etwa eine Erweiterung der Rede durch Mtth. zugeben; wiewohl auch das doppelte Vorkommen von Reden Jesu durch die Annahme erklärt werden kann, daß er Manches mehr als einmal vorgetragen, was in Ansehung über die Entlassung des Weibes (Mtth. 5, 32. vgl. 19, 9.) und des Mustergebets (Mtth. 6, 9 ff. vgl. Luc. 11, 1 ff.) gar nicht unwahrscheinlich ist.» Sind in der Bergrede keine oder nur wenige Einschaltungen anzuerkennen, so wird dies Urtheil auch auf die übrigen Redestücke, wo man dergleichen fand, Einfluß haben. So ist von Strauß (4. A. I. S. 651 f.) und von de Wette die Strafrede Jesu gegen die Pharisäer Mtth. 23. als ein Ganzes in Schutz genommen und gegen Schulz, Schneckenburger, Olsh., Schleierm. vertheidigt worden, welche dem Luk., der einen Theil derselben bei einem pharisäischen Gastmahle einfügt (11, 37 f.), die Ursprünglichkeit vindiciren. Was die Parabeln K. 13. und die Aussendungsrede K. 10. anbelangt, so entscheiden sich Strauß und de Wette in Betreff der ersteren gegen Mtth., ohne deshalb die Einordnung bei Luk. 13, 18—21. 8, 4 f. für die historisch richtige zu halten, der Aussendungsrede bei Mtth. wird aber wiederum die größere Treue zuerkannt, nur die Aussprüche von Mtth. 10, 19. an sollen bei Luk. K. 12. passender, wenngleich auch nicht im ursprünglichen Zusammenhange, mitgetheilt seyn. Zwischen diesen für Mtth. parteinehmenden Kritikern der neuesten Schule und den an Schleiermacher sich anschließenden neuern, welche den Luk. begünstigten, nimmt Neander, welcher in Betreff der Stellung der besprochenen Redeelemente bald dem Mtth. bald dem Luk. den Vorzug giebt, die Mitte ein. Mit seinen allgemeinen Grundsätzen bekennen wir uns einverstanden, nur können wir nicht den griechischen Mtth. als eine erweiternde Bearbeitung der aramäischen Urschrift ansehen und erklären daher die Gruppirung verschiedenartiger Redeelemente nicht sowohl aus der Unkunde des griechischen Bearbeiters als aus der schriftstellerischen Anlage, welche der ursprüngliche Vf. seinem Ev. zu geben für gut befunden hat.

Daß überhaupt verschiedene Aussprüche des Herrn verschiedene Stellungen erhielten, läßt sich allerdings schon aus der Entstehungsgeschichte der Evv. erklären. Es stimmt ge-

wiß mit der Entstehungsgeschichte der Evv. überein, wenn Neander den Ursprung der differirenden Stellung mancher Ausspruche so erklärt (Leben Jesu S. 497. 3. A.): «Es war ein ursprünglicher Stamm einer solchen Unterredung Christi wie die Bergrede, einer bei einer bestimmten Veranlassung gehaltenen Streitrede, eines Tischgesprächs — durch die Ueberlieferung fortgepflanzt — in besondere Denkwürdigkeiten niedergelegt worden. Nun wurden aber dem Einen oder Andern noch einzelne merkwürdige Aussprüche Christi nicht in dem ganzen Zusammenhange der Rede, welcher sie ursprünglich angehörten, sondern als etwas Einzelnes bekannt. Und da glaubte er denn in einer solchen größeren zusammenhangenden Rede, die ihm überliefert worden, vermöge der Verwandtschaft des Gegenstandes und der Gedanken, einen bequemen Platz für das Einschieben solcher einzelnen Aussprüche Christi zu finden, wodurch ihre Aufbewahrung und Fortpflanzung noch mehr gesichert werden sollte.» Für das Ev. Mtth. behält diese Bemerkung, auch wenn es, wie wir dies glauben, von dem Apostel herrührt, ihre Geltung, denn gewiß haben lange vorher, ehe er sein Ev. schrieb, Aufzeichnungen gewisser merkwürdiger Reden Christi statt gefunden, von denen wohl auch Mtth. Gebrauch machte — noch mehr hat sie ihre Anwendung bei Evangelisten, welche nicht Apostel und unmittelbare Theilnehmer waren. Geben wir nunmehr unser Urtheil über die als Sammlungen bezeichneten Stücke des Mtth. ab, zunächst über Mtth. 23. Wir stimmen Neander bei, daß man das Gespräch Luc. 11. unmöglich als ein schriftstellerisches Fabrikat ansehen kann, V. 39. bei Luk. knüpft so natürlich an die Thatsache V. 38. an, daß auch wir uns gedrungen sehen, für V. 39—46. dort die ursprüngliche Stelle anzuerkennen. Dagegen eignet sich V. 47 f. durchaus mehr für diejenige letzte Periode Jesu, in welcher es bereits mit den Leitern des Volkes zum völligen Bruch gekommen war, in welcher auch die einzelnen (bei Mtth. vorangehenden, zum Theil verwandten) Streitreden und Parabeln gesprochen sind. Eine längere Rede Jesu vor Volk und Jüngern als Abschluß seiner letzten Würksamkeit im Tempel deuten ja auch Mark. und Luk. in derselben Zeit an (Marc. 12, 38 f.; Luc. 21, 45 f.) und offenbar giebt der Bericht dieser Evv. nur Bruch-

stücke. Die Rede Christi nach Mtth. hat wie die Bergrede ihr exordium und sehr passend bildet V. 49 f. des Luk. bei Mtth. (dessen Bericht auch formell hier getreuer) eine energische peroratio, während V. 52. bei Luk. lose nachschleppt. Es kommt dazu, daß die letzten Schlußworte bei Mtth. V. 37—39. bei Luk. K. 13, 34. 35. gewiß an ihrer unrichtigen Stelle stehen, denn nicht beim Abschiede aus Galiläa passen sie, sondern nur beim letzten Abschiede aus dem Tempel (s. auch Neander), wie die Erwähnung des Tempels V. 38. zeigt *). Die prophetische Strafrede mit dem energischen Schluß V. 34—36. löst sich am Ende höchst ergreifend in eine wehmüthig ernste Apostrophe auf. — Daß die Parabeln in K. 13. hinter einander gesprochen worden seien, hat schon Eichhorn aus dem Grunde bestritten, weil es der Lehrweisheit Jesu widersprochen haben würde, die unverständigen Zuhörer so mit Gleichnissen zu überschütten. Mehrere davon sind aber gewiß damals hinter einander gesprochen worden, dafür zeugt Mtth. 13, 34. Marc. 4, 34., vgl. Luc. 15, 1. 16, 20 f. **). — Was die Gründe betrifft, welche man für die Zerstückelung der Instruktionsrede K. 10. angeführt hat, so sind sie bei weitem nicht alle probehaltig, doch mögen wir auch hier nicht für die Ursprünglichkeit aller Bestandtheile streiten ***). — Wie nun aber? Zeigen nicht die

---

*) Gerade bei dieser Rede finden sich wesentliche formelle Differenzen (Luc. V. 39. 40. 44. 48—52.), deren genauere Erwägung zu dem Resultat führt, daß — mit Ausnahme von V. 39. 40. bei Luk. — der Form in dem ersten Ev. der Vorzug gebührt.

**) Wiewohl man als gewiß anzusehen pflegt, daß jene fünf Parabeln hinter einander gesprochen, so läßt sich das mit Sicherheit doch nur von der 16, 1 f. und 16, 20 f. behaupten. Da 15, 1. nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt geht, so wohl auch nicht V. 2., und die unbestimmten Formeln 15, 11. 16, 1. erlauben verschiedene Zeiträume anzunehmen.

***) Mit Ausnahme nur ganz weniger Verse läßt sich die gesammte Rede aus Sprüchen zusammensetzen, welche bei Luk. und Mark. in anderen Verbindungen vorkommen. Auch aus der Beschaffenheit des Inhalts hat man erweisen wollen, daß Christus damals diese Rede nicht so, wie sie vorliegt, habe halten können, nämlich aus dem Inhalte von V. 15—23. Wenn der Erlöser hier V. 17—23. nicht nur von Verfolgungen, sondern selbst von der Predigt vor den Heiden spricht —

Anfangs- und Schlußformeln der verschiedenen Reden wie 5, 1. 7, 28. 10, 5. 11, 1. 13, 1. 53., daß der Ev.

---

in Widerspruch mit V. 5. — wenn er V. 23. seine baldige Wiederkehr verheißt, so gehören solche Aussprüche, wie es scheint, nicht in die Rede bei der ersten Aussendung der Jünger, sondern in Reden über ihre spätere Missionswürksamkeit. Würklich finden sich auch in Bezug auf diese spätere Aussendung sehr ähnlich lautende Sprüche Luc. 21, 12—19. Marc. 13, 9—13. Aber doch hat Christus eben nach Luk. schon bei einer vorhergehenden Veranlassung einen gleichlautenden Ausspruch gethan, vgl. Luc. 12, 11. 12. mit Mtth. 10, 19. Und zwar findet sich dieser Ausspruch Luc. 12. in einer Rede, in welcher auch der Inhalt von Mtth. 10, 26—33. vorkommt, vgl. Luc. 12, 1—9. Ja auch Mtth. selbst hat K. 24, 9. u. 13. Aehnliches wie hier in Betreff der Verfolgungen und der Würksamkeit unter den Heiden. Kommen nun bei Mtth. und bei Luk. an zwei verschiedenen Punkten der Geschichte ähnliche Aussprüche über jene Themata vor, soll man daraus nicht folgern, daß Christus bei zwei Gelegenheiten sich ähnlich hierüber ausgesprochen? Ist es nicht wahrscheinlich, daß ein zwiefacher Stock von Aussprüchen dieser Art vorhanden war, einer aus der frühern und einer aus der letzten Zeit? So ist denn nur zu fragen, ob die Stellung der mit Mtth. 10. zusammentreffenden Aussprüche von Luc. 12, 1—12. an der erstern oder an der letztern Stelle die angemessenere sei? Während Schleiermacher hier dem Luk. den unbedingten Vorzug gab, wird von Neander auch hier die Uebertragung von Einzelnem aus der einen in die andere Redegruppe zugegeben. Im Interesse des Mtth. bemerken wir, daß es uns nicht befremden würde, wenn Christus schon bei dieser ersten Aussendung Manches im Hinblick auf die zukünftige Mission gesprochen hätte; hat er doch auch in der Bergpredigt von den Verfolgungen gesprochen und die Apostel das Licht der ganzen Menschheit genannt, desgleichen schon Mtth. 8, 11. 12. auf den Ausschluß der Juden und die Berufung der Heiden hingewiesen. Aber im Interesse des Luk. müssen wir auch erklären, daß wir die Annahme so eigenmächtiger und dazu mikrologischer schriftstellerischer Ueberarbeitung des Ueberlieferten, wie dieselbe theilweise schon von Strauß in Betreff des Mark. und Luk., jetzt von Weiße, Wilke, Br. Bauer in Betreff des Mtth. und Luk. angenommen wird, durchaus für unhistorisch halten. Wo daher Luk., wie K. 12, 1., eine zulässige historische Motivirung anbringt, müssen wir dieselbe als historisch ansehen. Daher wir denn auch nicht widerstreben, wenn die Stellung der bezeichneten Aussprüche bei Luk. für die ursprünglichere angesehen wird, nur wird man die Möglichkeit, daß Einzelnes davon bei Mtth. richtiger gestellt sei, um so mehr zugeben müssen, da augenscheinlich V. 10. bei Luk. — wie Schleiermacher sich ausdrücken würde — «übel eingeklemmt» ist, V. 25. bei Mtth. offenbar passender gestellt ist als Luc. 6, 40. und die Form des Ausspruches V. 3. bei Luk. sicher nicht so ursprünglich ist, wie die

die Reden in ihrem historischen Zusammenhange berichtet, und zusammengehörige Elemente zusammengestellt zu haben glaubte? Wenn dies, kann der Vf. ein Apostel und Ohrenzeuge seyn? Richten wir zunächst darauf den Blick, daß das Verfahren des Ev. mit den Thatsachen kein anderes ist als bei den Reden; es wurde schon erwähnt, daß sich gerade bei diesem Ev. auch eine Gruppirung der Thatsachen findet. Sind nun diese — und wenn auch nur hie und da — nicht mit Rücksicht auf Chronologie, sondern auf Sachordnung gestellt, so befremdet die Gruppirung der Reden bei ihm weniger, das angegebene Bedenken aber trifft das Verfahren mit den Thatsachen und mit den Reden gleichmäßig. Es ist von vielen Harmonisten zugestanden, daß nur um der Bergrede eine angemessene Stellung zu geben, diejenigen Begebenheiten, die Luk. derselben vorangehen läßt, bei Mtth. nachfolgen. Mtth. 3, 12—29. giebt eine zusammenfassende Schilderung, wo und wie Jesus seine öffentliche Würksamkeit begonnen und wie er sich Jünger sammelte. Die Zusammenstellung in K. 12. dient gerade an dieser Stelle dazu, den wachsenden Gegensatz zu charakterisiren, ebenso K. 14. (von Seiten des Herodes) 15. 16. (s. Ebrard a. a. O. I. S. 81. de Wette Komm. S. 2.). Aehnliche Gesichtspunkte lassen sich nun auch bei Zusammenstellungen der Reden nachweisen. K. 9, 35. bezeichnet einen Absatz, nach welchem der Ev. V. 36. 37. den Blick des Lesers auf die Apostel Jesu richtet. Er hatte früher noch nichts über sie erwähnt, auch nicht ihre Wahl, hier nun faßt er alles auf einmal zusammen, was er über

von V. 26. bei Mtth. Auch kann die bei jener Veranlassung an die Apostel gehaltene Anrede so kurz nicht gewesen seyn, wie sie Luc. 9. und Marc. 6, 7. mittheilt. Auch Ebrard I. S. 462. sagt: «Dennoch ist und bleibt die Ansicht von Strauß, jene Worte V. 26—35. seien nur einmal gesprochen bei der Luc. 12. angeführten Gelegenheit und seien von Mtth. um des Inhalts willen hierhergestellt, völlig unverfänglich.» Anders freilich urtheilt Stier a. a. O. I. S. 389. — Auch dem sind wir nicht entgegen, wenn man einige Bestandtheile von Mtth. 10. als herübergenommen aus der Rede an die Siebenzig Luc. 10. ansehen will. Allerdings aber ist hier am wenigsten Grund dazu und eine Wiederholung derselben Aussprüche am ehesten wahrscheinlich. Hat doch auch Luk. selbst einige gleichlautende Verordnungen in der Rede an die Siebenzig K. 10, 4 ff. und in der an die Apostel K. 9, 3 ff.

sie zu sagen hat, giebt daher ihre Namen und das Wichtigste, was der Herr in Betreff ihrer Würksamkeit sowohl damals bei der Aussendung als späterhin gesagt hat (a. a. O. S. 32.). — Da Jesus einst mehrere Parabeln über das Gottesreich vorgetragen, so faßt Mtth. K. 13. Jesu Lehre über sein Gottesreich in einer größeren Parabelgruppe zusammen. — In der letzten Woche hat Jesus im Tempel bestimmter als jemals vorher (vgl. die Parabel Mtth. 22, 1 f. mit Luc. 14, 16 f.) von der Verwerfung der Pharisäer und des ungläubigen Israel, an deren Stelle die Heiden treten sollen, gelehrt, Mtth. stellt K. 21, 28. — 22, 14. alles dahin Gehörige ausführlicher als die andern Evv. zusammen. Am Schlusse dieser seiner letzten Würksamkeit im Tempel hat er noch vor Jüngern und Volk eine ausführliche Strafrede gehalten, welche Mtth., obwohl er einiges Verwandte aus andern Zeiten eingewoben, vollständiger als die Uebrigen mittheilt. Endlich finden sich 24, 37. — 25, 46. Ermahnungen und drei Gleichnisse verbunden, welche, an die Erwähnung des Weltgerichts 24, 29 f. sich anschließend, den Gläubigen die Wachsamkeit und treue Benutzung der verliehenen Gaben ans Herz legen *).

Bei solchem Verfahren nun urgirten Schneckenburger, Strauß, de Wette das Bedenken, wie die angeführten Anfangs- und Schlußformeln der Reden sich mit der schriftstellerischen — Stier überdies, wie es sich mit der religiösen Wahrhaftigkeit eines Apostels und Augenzeugen vereinigen lasse? — «Ein Augen- und Ohrenzeuge, heißt es bei Schneckenburger, konnte unmöglich durch was immer für Gründe dahin gebracht werden, ganz verschiedenartige Elemente — nicht überhaupt zu verbinden, sondern als chronologisch zusammengehöriges Ganzes zu verarbeiten.» Hier ist nun aber der wesentliche Umstand außer Acht gelassen, daß jedesmal ein Redestamm, der chronologisch in diese Zeit gehörte, vorhanden war, daß nur verwandte Reden angereiht wurden (Kern a. a. O. S. 51.) Wenn nun der Ev. das Be-

*) Daß das Gleichniß Mtth. 25, 14 f. ebensowenig als 22, 1 f. eine bloße Umbildung des von Luk. gegebenen durch den Ev. ist, darüber s. d. Nachweisung bei Neander.

wußtseyn hatte, die Hauptgedanken der gehaltenen Reden zu liefern, sollte er hier die historische Darstellung an solchen Stellen mit der Sprache des Kritikers vertauschen? Sollte er um einiger Erweiterungen und Einschaltungen willen auf das Recht verzichten, den Reden einen Schluß zu geben? Ja wenn die Evangelisten, wenn namentlich Mtth. sonst zeigte, daß ihm solche Pünktlichkeit etwas gelte. Aber wenn Mtth. mit der hebr. Formel ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις entfernte Begebenheiten verbindet, wenn er nachweislich τότε bald von dem unmittelbar Vorhergegangenen bald von disparaten Ereignissen gebraucht (s. z. B. bald nach einander 12, 22. u. 38.), wenn er mit seinem πᾶσα und πάντες so freigebig ist (3, 5. 2, 3.), wenn er — bloß darauf gerichtet die Schmach Christi zu beschreiben — sagt: die Mitgekreuzigten schmähten ihn (27, 44.) u. s. w., ja wenn er die historischen Begebenheiten nach Absicht gruppirt, sollte man bei ihm eine Bedenklichkeit gegen solche Anfangs- und Schlußformeln von Reden annehmen dürfen, von denen mehrere Elemente in andere Zeiten gehören? Das können wir nicht glauben *).

Liegt nun solche Gruppirung des verwandten Stoffes überhaupt in der schriftstellerischen Anlage des Mtth., so würde man sich von vornherein nicht wundern dürfen, wenn sie sich auch in der Bergrede wiederfände. Ob es der Fall sei, wird nur davon abhängen, ob einzelne Aussprüche in dieselbe gar nicht passen, und ob diejenigen Elemente, welche Mark. und Luk. in anderen Verbindungen vortragen, dort würklich eine angemessenere Stelle einnehmen, wobei indeß auch noch die Befugniß zu berücksichtigen seyn wird, eine Wiederholung mancher Aussprüche bei verschiedenen Veranlassungen zu statuiren.

Unpassend für den ganzen Zusammenhang dürfte nur K. 7, 6. erscheinen; zusammenhangslos ist 7, 1—4. und

*) Man könnte eine gleiche Ungenauigkeit im Munde Christi nachweisen wollen. Wenn er 5, 21. spricht: ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, so wird dies jetzt von Neander, de Wette u. v. A. erklärt: «es ist zu den alten Vorfahren gesagt», aber zu denen waren nur die Gesetzesworte selbst gesprochen worden, nicht jene pharisäischen interpretamenta, die Christus in seiner Anführung der Gesetzesworte gleich anschließt. Jedoch, man beachte das ἠκούσατε. Vgl. überhaupt Kuhn Leben Jesu I. S. 90 f.

7—11. Genauigkeit des Zusammenhangs ist namentlich vermißt worden 5, 29. 30.*) 6, 19. 22. 24. Am bereitwilligsten würde man daher Einschaltungen anerkennen bei K. 7, 6. und bei den erwähnten zusammenhangslosen Versen; aber zu V. 6. findet sich keine Parallele, und gerade 7, 1—5. findet sich auch in der Bergrede bei Luk. V. 37. 41. 42., so daß diese Sprüche der Rede ursprünglich angehört haben müssen. Mtth. 7, 7—11. findet sich allerdings bei Luk. in einem bestimmten Zusammenhange, nämlich in K. 11, 9—13., allein in einem solchen, der für die ursprüngliche Stellung durchaus keine Bürgschaft giebt, denn Luk. reiht dort bei Gelegenheit des Vaterunsers mehrere das Beten betreffende Aussprüche an, deren ursprüngliche Stellung ihm, wie man aus den Formeln *καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς* (V. 5.) und *κἀγὼ ὑμῖν λέγω* (V. 9.) ersieht, nicht bewußt gewesen ist — jedenfalls ist der Ausdruck *πνεῦμα ἅγιον* V. 13. bei Luk. weniger ursprünglich als das unbestimmte *ἀγαθά*, welches Mtth. V. 11. hat. — Demnächst wird man zur Annahme einer Einschaltung am meisten geneigt seyn bei K. 6, 19—33., da dieser ganze Abschnitt bei Luk. K. 12, 22—34., fast in allen Worten übereinstimmend, in einem sehr passenden historischen Zusammenhange mit vorangegangenen Reden über die *πλεονεξία* steht. Alles genau erwogen muß man indeß doch bezweifeln, daß bei Luk. die wahre Veranlassung und Stelle des Abschnittes sei. Man beachte zuvörderst, daß der Anschluß desselben an das Nachfolgende V. 35. nur lose ist. Ferner ist die Kenntniß, die Luk. von der Rede hat, nicht so genau. Die Schwerkraft derselben ruht bei Mtth. auf dem zusammenfassenden Satze V. 33. Nun läßt Luk. die Aussprüche, V. 19—21. erst nach V. 33. des Mtth. folgen, nachdem bei ihm ein V. vorangegangen: *μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον κ. τ. λ.*, welcher hieher in keiner Weise paßt. So wird der Fortschritt der Rede durchaus gestört und V. 22. des Mtth., welcher dort eine so bedeutsame Stelle hat, bildet nun, aus seinem Zusammenhange gerissen, den Schluß des Redestücks. Ueberdies

*) Diese Gnome kommt bei Mtth. selbst noch einmal vor K. 18, 8., aber, wie es scheint, dort mehr nach äußerlich lexikalischem Zusammenhange, vgl. zu 5, 30.

erscheint V. 19. 20. des Mtth. bei Luk. in einer Modifikation, die sich am leichtesten erklärt, wenn der Spruch außer seinem Zusammenhange weiter erzählt wurde. Selbst die Individualisirung V. 24. bei Luk., wo er Raben statt Vögel überhaupt setzt, ist keineswegs ursprünglicher, wie das gleich folgende *πόσῳ μᾶλλον διαφέρετε ὑμεῖς τῶν πετεινῶν* zeigt, sie ist nur aus Reminiscenz an die Schriftstellen von den jungen Raben entstanden, welche Hiob 38, 41. Ps. 147, 9. als die unberathensten Thiere dargestellt werden, da selbst ihre Aeltern sie verlassen. Nimmt man nun noch das feststehende Faktum hinzu, daß Luk. im Allgemeinen die Bergrede nicht so vollständig gekannt hat, so wird man kaum noch zweifelhaft darüber seyn können, ob die Stellung dieses Abschnittes bei Mtth. die richtigere sei. Vielmehr wird man mit Grund behaupten dürfen, daß Luk. mit der Formel: *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* hier eben so an die vorangegangenen Warnungen gegen die *πλεονεξία* verwandte, ihm einzeln zugekommene Redeelemente anschließt, wie er die in die Bergrede gehörigen Aussprüche über das Gebet K. 11, 5. 9. mit ähnlichen Formeln an das Vaterunser anschloß. Auch darf man daran noch erinnern, daß der erste Abschnitt von K. 12. bei Luk. V. 1—12. zugestandnermaßen — irren wir nicht, so nennt de Wette irgendwo K. 12. des Luk. eine Gnomensammlung — ebenfalls verschiedenartige Redeelemente enthält.

Der demnächst wichtigste Streitpunkt ist die Stellung des Gebetes des Herrn. Luk. giebt K. 11. eine bestimmte Veranlassung für den Vortrag desselben an, und obwohl bei ihm jede nähere Zeitbestimmung fehlt, meinte man doch — vermöge der Einreihung dieses Vorfalls in die spätere Zeit — den Vortrag des Vaterunsers in der Bergpredigt vorangehend denken zu müssen. Nun spricht sich über die gänzliche Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme — daß nämlich ein Jünger des Herrn, nachdem er beim Vortrage der Bergrede jenes Gebet vernommen, noch einmal um eine Gebetsformel gebeten haben sollte — bereits F. Socinus in den stärksten Ausdrücken aus. Dasselbe Bedenken wurde in neuerer Zeit von Corrodi (Beiträge zur Bef. des vern. Denkens H. IX. S. 68.) und Eichhorn (Allg. Bibliothek II. S. 354.) angeregt,

und wie schon dieser Kritiker, so glaubten die meisten Neueren unbedingt das Vaterunser in der Bergrede als fremdartige Einschaltung ansehen und dem Luk. den Vorzug geben zu müssen. So Schleiermacher, Sieffert, Olsh., Klener, Neander. «Es ist gewiß, sagt der Letztere S. 230., daß die Erwähnung des Vaterunsers nicht in den Zusammenhang der Bergrede gehört, denn dort war nicht der Ort, die ganze Lehre vom Gebete abzuhandeln, sondern es war vom Gebete wie vom Fasten nur in einer ganz bestimmten Beziehung die Rede.» Auch in dieser Hinsicht ist Strauß auf die entgegengesetzte Seite getreten und sucht die historische Situation bei Luk. zweifelhaft zu machen, jedoch ohne die Stellung bei Mtth. darum für die richtigere anzuerkennen. De Wette stimmt hierin bei (Erkl. des Mtth. S. 74. 2. A.). Den historischen Charakter der Relation von Luk. müssen wir auch hier mit Neander in Schutz nehmen. Ob jedoch darum das Gebet des Herrn aus dem Zusammenhange der Bergrede zu verweisen sei, ist eine andere Frage. Es macht uns schon bedenklich, daß man dann auch die vorbereitenden Aussprüche V. 7. 8. sowie die nachfolgenden V. 14. 15., die doch gewiß das Gepräge Christi an sich tragen, für unhistorisch halten müßte — Luc. 11. nämlich lassen sie sich nicht einreihen. Der Einrede Neander's, es sei doch hier nicht der Ort gewesen, die ganze Lehre vom Gebete abzuhandeln, ist entgegenzusetzen, daß ja auch nicht «die ganze Lehre» vom Gebet abgehandelt, sondern nur ein Beispiel von einem kurzen energischen Gebete gegeben wird. Ist ein solches nicht gerade hier am Orte, wo vorher von heuchlerischen und ohne Zweifel auch langen Gebeten (Mtth. 23, 14.) die Rede war? Was nun das Verhältniß zu Luk. anlangt, so ist, wofern man dadurch viel zu gewinnen meint, das jedenfalls ganz unbenommen, den Vorfall bei Luk. sich vor der Bergpredigt zu denken, wie namentlich Socinus dies thun will. Vorher geht bei Luk. die Scene in Bethanien, deren Zeit und Oertlichkeit er offenbar nicht gekannt hat, und nachfolgen läßt er Aussprüche, die ebenfalls in späteren Zusammenhang gehören. So konnte denn Christus das früher privatim gelehrte Gebet hier, wo er vor dem Volke sprach, wieder aufnehmen. Der gezwungenen Auskunft von

Nösselt, Rau, die Frage des Jüngers sei der Bergpredigt vorangegangen, die Antwort in der Bergpredigt gegeben worden, bedarf es dabei nicht. Allein setzen wir auch die Erzählung des Luk. später als die Bergpredigt, sollte dann der Vorfall so ganz unwahrscheinlich werden? Es hat ein einzelner μαθητής — es ist sogar ganz ungewiß, ob dieser zu den Aposteln gehörte (nach Euth., Heum. gehörte er zu den Siebenzig) — um eine solche Formel gebeten. Konnte nicht einer in diesem Augenblicke jenes früher gehörten Gebetes uneingedenk seyn — zumal da es in der Bergrede nur als Vorbild energischer Gebete, nicht als Formel auftritt (Storr Opusc.)? Und will man sich damit nicht zufrieden stellen, weil nämlich dann doch Christus vielmehr auf das früher Gehörte zurückgewiesen haben würde: was wäre gegen die Annahme einzuwenden, daß Christus allerdings nur zurückgewiesen, daß aber dem Berichterstatter des Luk., welcher die Bergrede nicht kannte, das Gebet würklich mitgetheilt worden sei? Es bleiben nunmehr nur eine Anzahl Parallelen übrig (Luc. 8, 16. 17. 11, 33—35. 12, 58. 59. 13, 24. 25. 14, 34. 16, 13. 18.), bei denen sich entweder der Scharfsinn Schleiermachers und Olsh.'s fruchtlos bemüht hat, überhaupt einen Zusammenhang nachzuweisen, oder doch, wenn ein solcher sich befriedigend nachweisen läßt (vgl. die schöne Sinnentwickelung von Luc. 16, 13. bei Neander S. 206., wogegen ich die von Luc. 11, 33. S. 270. künstlich finde), die Wiederholung sehr wahrscheinlich ist, wie dies Neander namentlich bei Luc. 13, 24. 25. nachweist (S. 478.). Luc. 12, 58. 59. 14, 34. — wenn es überhaupt dorthin gehört — ist Wiederholung.

Die Wiederholung, sagten wir, ist bei jenen Sprüchen ganz wahrscheinlich, denn es sind Gnomen. So wenig sich läugnen läßt, daß manche Sprüche Christi, nur weil man den rechten Zeitpunkt nicht kannte, an verschiedenen Stellen stehen, so gewiß ist auch, daß einzelne Aussprüche, eben weil sie in verschiedenen Zeitpunkten gethan, sich an verschiedenen Stellen finden, und dies ist vornehmlich bei Gnomen zugestanden (auch von Schleiermacher, Strauß). Die Gnome, das Sprüchwort, als der Ausdruck einer allgemeinen Erfahrung, fordern, so oft der konkrete Fall neue Bestätigung giebt, zu

neuer Anwendung auf; «die Sprüchwörter sind die perennirende Philosophie», sagt Steuchus. Nicht bloß bei verschiedenen Evv. — wo die Vermuthung einer Versetzung näher läge — finden sich daher Gnomen in verschiedenem Zusammenhange, sondern auch bei denselben: «Wer Ohren hat zu hören, der höre» Mtth. 11, 15. 13, 9. «Die Ersten werden die Letzten seyn» u. s. w. Mtth. 19, 30. 20, 16. «Viele sind berufen» u. s. w. Mtth. 20, 16. 22, 14. «Aergert dich dein Auge» u. s. w. Mtth. 5, 30. 18, 9. «Ein guter Baum kann nicht» u. s. w. Mtth. 7, 18. 12, 33. «Niemand zündet ein Licht an» u. s. w. Luc. 8, 16. 11, 33. «Es ist nichts verborgen» u. s. w. Luc. 8, 17. 12, 2. «Wer da hat, dem wird gegeben» u. s. w. Mtth. 13, 12. 25, 29. In diesen Gnomen wird die allgemeine menschliche Lebenserfahrung auf das höhere Gebiet angewendet. Nun hat auch das höhere Gebiet seine eigenen Gnomen, es hat seine eigenen Thatsachen, beruht auf gewissen Grundgedanken, die wieder und wieder durch konkrete Fälle Bestätigung finden und dann auch stets aufs Neue zur Wiederholung im Wort auffordern. Auch solche Grundgedanken, in körniges Wort gefaßt, kehren bei denselben Evv. in den Reden des Herrn wieder: «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder» u. s. w. Mtth. 18, 3. 19, 14. «Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt» u. s. w. Mtth. 10, 38. 16, 24. «Des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen, was verloren ist» Mtth. 18, 11. 9, 13. Luc. 19, 10. «Wenn ihr Glauben habt» u. s. w. Mtth. 17, 20. 21, 21. «Wer mir nachfolgen will» u. s. w. Luc. 9, 23. 14, 27. «Wer mich bekennt» u. s. w. Luc. 12, 8. 9, 26. «Wer sich selbst erhöht» u. s. w. Luc. 14, 11. 18, 14. «Wer mich aufnimmt» u. s. w. Joh. 13, 20. Luc. 10, 16. Mtth. 10, 40. «Wer sein Leben findet» u. s. w. Mtth. 10, 39. Luc. 17, 33. Joh. 12, 25. «Der Knecht ist nicht größer, als sein Herr» findet sich bei Joh. zweimal und zwar mit Rückweisung auf den frühern Ausspruch Joh. 13, 16. 15, 20. Mtth. 10, 24. Luc. 6, 40.; solche Rückweisungen kommen auch bei Joh. noch vor 10, 26. 13, 33. So wenig als bei der Gnome kann bei der Parabel die öftere Wiederholung befremden. Die Allgemeinheit des Gedankens, meistens auch die Bildlichkeit des Ausdrucks ist beiden gemein,

wie ja auch der Name מָשָׁל, مثل, παραβολή. Selbst vor demselben Zuhörerkreise könnte die Wiederholung vorkommen, ließe man es nicht bei der Parabel, um ihrer Länge willen, bei der bloßen Andeutung bewenden; vor verschiedenen Zuhörerkreisen sind aber dieselben Parabeln gewiß zuweilen wiederholt worden, ohne Grund streitet z. B. Strauß für die Identität der Parabel Mtth. 25, 14 ff. mit Luc. 19, 12 ff., zumal da hier auch Erweiterung des Gedankens vorhanden ist, vgl. Neander S. 185. Auch zur Wiederholung derselben Antworten, Ermahnungen, Vorschriften war eben durch Wiederkehr derselben Fragen, Vergehungen und Bedürfnisse in einzelnen Fällen Veranlassung vorhanden; so vgl. Mtth. 5, 32. mit 19, 9., 12, 39. mit 16, 4. In allen diesen Fällen wird, wie gesagt, auch von den strengsten Kritikern die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit von Wiederholungen zugegeben. Allein das ist nun die Frage, ob auch unbildliche zusammenhängende Reden, also Abschnitte wie Mtth. 6, 25—33. 10, 26—33., von Christo bei verschiedenen Veranlassungen wiederholt worden seien? Wenn Gfrörer mit Bezug hierauf zu bedenken giebt, ob man nicht bei einem Pastor, der an demselben Sonntage die Predigt vom vorigen Jahre halten wollte, die Gedankenarmuth anklagen würde (Heilige Sage I. 234 f.), so ist hiebei freilich vieles vergessen, unter andrem der wechselnde Zuhörerkreis um Christus, der wechselnde Schauplatz, jetzt in Galiläa, jetzt in Peräa oder in Jerusalem. Nichtsdestoweniger müssen wir sagen, je mehr unsre Evv. wörtliche Uebereinstimmung zeigen, desto sicherer wird sich — da einmal die Einschaltung von Redeelementen an verschiedenen Stellen erwiesen ist — die ursprüngliche Identität behaupten lassen, ja selbst geringere Differenzen und abweichende Wendungen des Gedankens werden — insofern doch auch die ungenaue mündliche Ueberlieferung dergleichen erzeugt — noch nicht zum Gegenbeweise dienen können. Aus dem Grunde haben wir nun auch Anstand genommen, die allerdings auf der Reise gehaltene Rede Luc. 12, 22 ff als eine Wiederholung des Abschnittes in der Bergpredigt anzusehen — und um so unzulässiger wäre es, wenn man unter den μαθηταί die Apostel verstehen müßte.

Blicken wir nunmehr auf das Resultat dieser unsrer Untersuchung über die durchgängige Ursprünglichkeit der Bergrede bei Mtth., so hat sich uns bei ihr ein anderes Resultat herausgestellt als bei K. 10. und bei K. 23. Als das Wahrscheinlichste — denn über bloße Wahrscheinlichkeit hinauszugehn, möchte man sich hier nicht erlauben dürfen — stellt sich uns dar, daß sie in der That in allen ihren Theilen ursprünglich sei. Es versteht sich, daß wir hiemit nicht die Ursprünglichkeit der Worte, sondern nur die der Gedanken meinen.

Sieht man auf die Worte, so wird — von allem anderen abgesehen — die Authentie derselben schon durch die abweichende, obwohl allerdings in allen Fällen minder sich empfehlende Fassung bei Luk. zweifelhaft. Am grellsten tritt diese Differenz in den Makarismen hervor, und nicht ohne Schein könnte hier dem dritten Ev. der Vorzug zugestanden und die ganze Einleitung bei Mtth. in Anspruch genommen werden. Mtth. hat acht in sich fortschreitende Makarismen, Luk. nur vier, und in solcher Fassung, daß man auf den ersten Blick eine Differenz des Gedankens von dem bei Mtth. zu erkennen glaubt*). Diesen 4 Makarismen stellt er einen vierfachen Weheruf entgegen, welcher sich vollends in die Darstellung des Mtth. nicht einreihen will. Hier also muß man, wie es den Anschein hat, sich für eines von beiden entscheiden: entweder hat der Berichterstatter des dritten Evangelisten die Seligpreisungen des Herrn unrichtig gefaßt und eigenmächtig durch Hinzufügung des vierfachen Wehe amplificirt, oder es hat Mtth. die ursprünglich von Christo gebrauchten Worte in vergeistigender Erklärung erweitert. Zwar erklärt Stier (a. a. O. S. 306.), Mtth. habe nur, weil er den Fortschritt der Entwicklung als Kern der Rede heraushebe, die Wehrufe fallen lassen. Aber man muß fragen: sollte den acht Makarismen des Mtth. würklich ein achtfacher Weheruf entsprochen haben? Würde nicht die achtfache Antithese die Rede unerträglich schleppend machen? Gerade weil diese Seligpreisungen des Mtth. einen fortschreitenden Charakter haben, konnten ihrer so viele seyn, während

*) Die Erklärung von K. 5, 3. wird zeigen, daß dies nicht der Fall ist.

sie bei Luk. in antithetischer Form auftreten und darum auf die Zahl vier beschränkt sind. — Mit Ausnahme der Vertreter der allerneusten Kritik (s. namentlich Br. Bauer I. S. 307 f.), welche auch hier dem Luk. den Vorrang geben, hat sich übrigens das Urtheil in merkwürdiger Uebereinstimmung der verschiedensten Parteien für den Mtth. entschieden. Merkwürdig nennen wir diese Uebereinstimmung namentlich auch darum, weil die hohe Bedeutsamkeit in der Darstellung bei Mtth. dabei den Ausschlag gegeben hat. Schon Schleiermacher war geneigt, die Wehe bei Luk., namentlich das vierte, für eigne Ausführung des Berichterstatters zu halten (über die Schriften des Luk. S. 90.); ebenso Olshausen. Strauß (I. S. 603.) findet bei Luk., wie auch in der Parabel von Lazarus, die ebionitische schroffe Entgegensetzung (s. hierüber zu 5, 3.) des עוֹלָם הַזֶּה und הַבָּא und ist ebenfalls geneigt, die Wehe als eigenmächtigen Zusatz anzusehen. Weiße (die evang. Geschichte II, S. 31.) urtheilt so: «Der Verf. des dritten Evangeliums, dem für jene denkwürdige Eigenthümlichkeit der Reden des Heilands (in den Seligpreisungen) der Sinn nicht ganz abging, der aber eine etwas oberflächliche in Antithesen einhergehende Architektonik der Rede an die Stelle jener in weit höherem Sinne symmetrischen und rhythmischen Gliederung zu setzen pflegt, scheint auch hier den Mangel solcher Gliederung hindurchgefühlt und (durch die Wehe) einen Ersatz desselben versucht zu haben.» De Wette will sogar in der Form der Makarismen bei Luk. den Standpunkt einer spätern Zeit erkennen, den Hinblick auf die Leiden der spätern Christen (zu Luc. 6, 20.), während er in der tiefsinnigen Folge der Makarismen bei Mtth. eine Bürgschaft für die Aechtheit der ganzen Rede sieht. Nach Neander (S. 461.) rührt die Darstellung des Luk. «von einem solchen Zuhörer her, der die Makarismen auf eine zu enge und beschränkte Weise verstand, die Begriffe arm, hungern, trauern sich auf eine zu äußerliche Weise deutete und daher mißverstand.... Es läßt sich leicht erklären, wie aus dem Organismus der Rede, den uns Mtth. überliefert hat, durch lückenhafte und beschränkte Auffassung eine solche Darstellung wie bei Luk. entstehen konnte. Es würde sich aber nicht erklären lassen, wie die Darstellung, welche

Mtth. giebt, durch die der Zug eines höhern Geistes hindurchgeht, sich aus einer solchen Grundlage hätte herausbilden können.» Zeigte sich nicht in dem Berichte des Luk. durchgängig eine mangelhafte Kenntniß und Auffassung der Rede des Herrn, so möchte man noch darüber streiten, ob nicht die ärmere Darstellung des Luk. die richtigere sei. Nun aber, da Mtth. anerkanntermeise in allen wesentlichen Punkten der besser Unterrichtete ist, läßt es sich auch in Betreff der Makarismen nicht anders glauben. Nach Mtth. muß man annehmen, daß die rhetorische Kraft dieses Anfangs in der Steigerung und nicht in der Antithese bestanden habe, und wenn dies, so bleibt allerdings nichts andres übrig, als jenen vierfachen Weheruf als eine eigenmächtige Ergänzung anzusehen, in Betreff welcher jedoch schon Schleiermacher das Prädikat einer Verfälschung ablehnt, insofern ja diese Negation der Sache nach schon in der Position enthalten war*). — Daß die Rede bei Luk. sonst noch Elemente enthält, die ursprünglich in einen andern Zusammenhang gehören, läßt sich wenigstens aus der Abgerissenheit der Sentenzen nicht beweisen, da, wie wir dies aus Mtth. wissen, Mittelglieder fehlen. Auch ist ein gewisser, wenngleich nur loser, Zusammenhang zwischen V. 40. u. 39. und V. 45. u. 44. nicht zu verkennen. Doch muß man allerdings stark geneigt seyn, die richtige Stellung von V. 45. vielmehr Mtth. 12, 35. zu finden. Dort gerade wird vorher und nachher von Reden gesprochen, in denen sich die Beschaffenheit des Herzens offenbart, während man hier bei Vergleichung des Zusammenhangs in Mtth. an das ποιεῖν, an die ἔργα zu denken hat. V. 39. findet sich Mtth. 15, 14., V. 40. in Mtth. 10, 24. 25. in deutlicher indicirtem Zusammenhange, ist wohl aber bei verschiedener Veranlassung gesprochen.

*) Ganz anders das Räsonnement bei Br. Bauer (a. a. O. S. 308.): «Müßte nicht die Spannung des Lesers unbefriedigt bleiben, wenn nicht der andern Seite des Gegensatzes auch ihr Lohn bestimmt würde? — Vorher war Mtth. zu sehr mit der Umarbeitung (sic!) der Seligpreisungen beschäftigt, und nachher zog ihn die Beziehung seines letzten Makarismus auf die Apostel in eine zu beschränkte Richtung hinein, als daß er Lust haben konnte, auch die Wehe des Luk. umzuarbeiten und sie mit seinen Seligpreisungen in Symmetrie zu setzen.»

§. 4.

Das Verhältniß der Bergrede zur evangelischen Heilslehre.

Die Rede stellt eine Sittengesetzgebung auf und macht am Schluß V. 24—26. nicht vom πιστεύειν, sondern vom ποιεῖν das Heil des Menschen abhängig, so trägt sie an sich, was Paulus als die Kriterien des Gesetzes angiebt (Röm. 10, 5 f.), Gebot der That nebst Verheißung und Drohung. Dies veranlaßt zu einer Untersuchung über die Stellung dieses evangelischen Abschnitts zur christlichen Heilslehre. Von den Kirchenvätern wird die Bergpredigt meist als Erweiterung der mosaischen Gesetzgebung gefaßt. Iren. c. haer. l. 4. c. 13.: dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit, und l. 4. c. 28.: quemadmodum in N. T. fides hominum aucta est, ita et diligentia conversationis, cum non solum a malis operibus abstinere jubemur, sed ab ipsis cogitationibus. Tert. de poenitentia c. 3.: quemadmodum dominus se adjectionem legi superstruere demonstrat, nisi voluntatis interdicendo delicta (dabei bezieht er sich auf Mtth. 5.). Hier.: ea quae ante propter infirmitatem audientium rudia et imperfecta fuerant, sua praedicatione complevit, iram tollens et vicem talionis excludens et occultam in mente concupiscentiam (zu Mtth. 5, 17. Opp. ed. Ven. T. VII.)*). So auch die große Mehrzahl der katholischen Ausleger, von denen Maldonat die entgegengesetzte Auffassung geradezu als häretisch bezeichnet. Auch in dem Symbol der kathol. Kirche wird Christo der Charakter des Gesetzgebers vindicirt. Si quis dixerit, erklärt die Tridentinische Synode (Sessio 6. canon 21.), Christum Jesum a Deo hominibus datum esse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant, anathema sit. Wie sich der Katholicismus und der Rationalismus in der gesetzlichen Fassung des Christenthums begegnen, so treten in dieser Hinsicht zunächst die Vorläufer des Rationalismus, die Socinianer,

*) Er rechtfertigt sich wegen dieser Unterordnung des Gesetzes gegen den von den moralisirenden Pelagianern gemachten Vorwurf des Manichäismus (c. Pelag. l. I. c. 31.).

der Auffassung der katholischen Interpreten bei*). Jene wie diese berufen sich auf das ἐγὼ δὲ λέγω, das dem ἐρρέθη durch Moses gegenübertrete; ebenso die Arminianer Limborch, Grotius: naturalia legis perfecit Christus, praeceptis quibusdam exactioribus muniens. Mit dem Beginn der rationalistischen Periode wird die gesetzliche Fassung der Bergpredigt auch in der lutherischen Kirche allgemeiner, und schon 1759 führt Chr. A. Crusius (de scopo hom. montanae S. 2.) darüber Klage. Bei seiner weiteren Fortentwickelung sprach sich der Standpunkt des Rationalismus am deutlichsten aus in dem Vorzuge, welcher dem Briefe Jakobi vor den paulinischen und der Bergpredigt vor dem Ev. Joh. gegeben wurde. Auch in dieser einseitigen Bevorzugung der Bergpredigt war der Socinianismus vorangegangen. Przipcov in seinen cogit. in ev. Mtth. in der Einleitung zur Bergrede sagt: tria ista capita eximiam s. scripturae partem et perfectissimam doctrinae Christi et officiorum atque monitorum nobis praescriptorum descriptionem continent, ita ut, si quo casu reliquae omnes divinitus inspiratae s. scripturae partes perissent, ex hac una rationem officii nostri plenissime explicati discere licuerit.

Es ist die theuerste der Welt durch die Reformation errungene Erkenntniß, daß das Ev. Christi nicht unter den Gesichtspunkt eines fordernden Gesetzes, sondern einer erfüllten Verheißung zu stellen ist. «Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden — spricht der Magus des Nordens (Hamanns Schriften VII. S. 58.) —, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimniß der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er auferlegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Ge-

*) Przipcov knüpft an K. 7, 24. die Bemerkung an, es ergebe sich hieraus, wie viel weniger es auf die Annahme dunkler, mysteriöser Lehren ankomme, als auf die Ausübung der großen moralischen Wahrheiten.

sinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt.» Fragt man nach dem Amte, das Christi eigenthümliche Stellung zur Menschheit bedingt, so ist es allerdings nicht das des Gesetzgebers, dennoch fragt es sich, ob nicht Christus auch und namentlich in der Bergpredigt als Gesetzgeber auftrete*). Das ist von der protestantischen Theologie nicht schlechthin bestritten worden, sondern nur bedingungsweise. Sie bestritt 1) daß die Bergpredigt der mosaischen Gesetzgebung entgegengesetzt, und vertheidigte, daß sie nur die richtige geistige Auslegung derselben sei, vgl. insbesondere Vesperae Groningianae, Amst. 1698. S. 108 f. 2) Sie gab zu, daß Christus auch seinen Reichsgenossen Gesetze gegeben — und insofern das Gesetz früher nicht geistig aufgefaßt wurde, auch neue, aber sie bestritt, daß durch die Erfüllung derselben die Seligkeit erworben, daß überhaupt durch sie etwas anderes bewürkt werden könne, als Erkenntniß der Sünde**). 3) Sie bestritt,

*) In moderner Form kehrt diese Frage in der neueren Theologie wieder, wenn gefragt wird, ob das christliche Bewußtseyn des Wiedergeborenen das Princip sei, aus dem die Glaubens- und Sittenlehre zu entnehmen, s. Chr. Fr. Schmid, quatenus ex ecclesiae evang. principiis exsistere possit doctrinae christianae scientia, Tub. 1831. Die richtige Entscheidung auf dem Gebiet der Moral wirft zugleich Licht auf die Frage in ihrer altprotestantischen Form, ob nämlich Christus Gesetzgeber sei. Der nächste Quell der christlichen Moral ist das christliche Bewußtseyn des Wiedergeborenen, in welchem die objektive christliche Wahrheit subjektiv geworden; abgeleiteterweise ist die objektive Wahrheit in der Kirche, aber da sich in ihr das Subjektive, Häretische eindrängt, so ist an der Norm der Schrift das organisch Entwickelte von der getrübten Entwickelung zu unterscheiden. So Merz, das System der protest.-christl. Sittenlehre im Gegensatze zum Katholicismus, Tüb. 1841. S. 33. Vgl. Harleß, christl. Ethik §. 21. Was Daub, bei welchem man die sorgfältige Erörterung dieser Frage besonders erwartet hätte, in den Prolegomenen zur Moral §. 14 f. ausführt, trifft die eigentlichen Fragpunkte nicht hinlänglich. Schon Calixt in s. epitome faßte die christliche Moral als Beschreibung des Zustandes des Wiedergeborenen, wie Schleiermacher als die Regel dessen, was ist und nur resp. dessen, was werden soll.

**) Damit könnte Nik. a Lyra zu stimmen scheinen, wenn er sagt, die alttestamentliche Gesetzgebung sei legislatio terroris, diese neute-

daß das ποιεῖν K. 7, 24—26. sich bloß auf Erfüllung des Sittengesetzes beziehe und verlangte, daß es auch auf das vornehmste θέλημα τοῦ θεοῦ, auf den Glauben bezogen würde Joh. 6, 40. *) (Zwingli **), Calv., Chemnitz, Calov zu Luc. 6, 46. Chr. A. Crusius.) Selbst in V. 10. u. 20. verstand Calov unter der δικαιοσύνη die justitia imputata. Die Geschichte wie die Beleuchtung des Streites s. in der ausführlichen Anm. von Cotta zu Gerhard's locis theol. T. VI. S. 146 f. Ueber die meisten betreffenden Punkte enthält Richtiges, wiewohl, weil nicht in bestimmter Antithese gegen die historisch gewordenen Irrthümer, nicht mit ausreichender dogmatischer Schärfe, die biblisch-dogmatische Schrift: Jesus der Christ, oder der Erfüller des Gesetzes und der Propheten, von Theodosius Harnack. Elberf. 1842.

Die Richtigkeit der erstern Behauptung ist in neuerer Zeit zu ziemlich allgemeiner Anerkennung gekommen; das Thema 5, 20., welchem die folgende Ausführung zur Unterstützung dient, zeigt, daß der polemische Gegensatz der pharisäischen Auffassung gilt, doch ist die nähere Ausführung zu 5, 21. zu vergleichen. Auch die zweite Behauptung ist richtig, scheint jedoch eben die auf die Uebertretung gesetzte Drohung gegen sich zu haben. Wird nemlich den durch das Gesetz Verurtheilten durch Christum doch noch der Weg zur Seligkeit eröffnet, warum ist dieses Weges gerade hier keine Erwähnung gethan? Eine solche, wiewohl nur indirekte Erwähnung sucht zwar die dritte Behauptung nachzuweisen, aber im Widerspruche mit dem Zusammenhange des Textes, wie auch mit dem ausdrücklichen Worte Luc. 6, 46. Eine höhere δικαιοσύνη hatte K. 5, 20. verlangt; worin sie bestehe, war im Verfolge nachgewiesen worden, die K. 7, 16.

---

stamentliche amoris, aber seine Meinung ist nicht, daß Gottes Liebe der Richter, auch nicht, daß des Menschen Liebe sein freier Antrieb sei, vielmehr ist ihm die Liebe selbst ein Stück des christlichen Gesetzes.

*) Bengel vergleicht scharfsinnig Mtth. 21, 31.

**) Facere voluntatem Dei discipulum Christi indicat. Qui intus pius est et fructibus fidem prodit, hic vere Christianus est. Quae sine his fiunt, hypocrisis sunt. Facere vero voluntatem Dei patris, est credere in eum quem misit ipse Joh. 6.

verlangten Früchte sind die Erscheinungen der wahren Frömmigkeit im Werk. Erklärt man das θέλημα τοῦ θεοῦ nach den Worten bei Luk.: τί δέ με καλεῖτε, κύριε, κύριε· καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω, so kann unter dem θέλημα nichts andres verstanden werden, als das von Christo dargelegte Sittengesetz (vgl. auch Mtth. 12, 50.). Das Bedenken, daß die Werke als Norm des Gerichtes angegeben sind, kehrt auch in andern Reden Christi wieder, Mtth. 16, 27. Joh. 5, 29., vornehmlich bei dem Abschnitte Mtth. 25, 31 ff., wo Olsh., um diesem Bedenken zu entgehen, der Erklärung von Keil gefolgt ist, nach welcher der Abschnitt nur von dem Verhalten von Heiden gegen leidende Christen handeln soll. Allein, andrer Bedenken zu geschweigen, kann V. 34. dort nur von Gläubigen verstanden werden. Warum sollte man auch das Gericht der Gläubigen nach den Werken aus diesem und anderen Aussprüchen Christi zu entfernen sich bemühen, da dasselbe mit einfachen Worten gerade auch von demjenigen Apostel ausgesprochen wird, welcher den rechtfertigenden Glauben am bestimmtesten lehrt, Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10.? Hat im Bewußtseyn des Apostels beides bestehen können, so auch im Bewußtseyn des Erlösers selbst. Als überflüssige Mühe erscheint es daher, wenn auch noch Olsh. durch Premirung einzelner Ausdrücke im Schlusse von Mtth. 7. nachweisen will, daß Christi Wort vom Thun den Glauben als Basis voraussetze; wenn urgirt wird, daß ja Christus, mithin auch der Glaube an ihn, als der Grund jenes Baues angegeben werde, daß das Erkanntwerden von Christo V. 23. auf die Wesensgemeinschaft, mithin auf die Wiedergeburt, hindeute. Mit größerer Wahrheit haben schon mehrere Aeltere, wie Calv., Beng., Scultetus das Gericht nach den Werken aus dem beabsichtigten Gegensatz gegen die Scheinfrömmigkeit motivirt. Infidelitas, sagt Bengel (mit etwas andrer Wendung) zu 7, 23., proprie damnat et tamen in judicio magis allegatur lex, c. 25, 35. 42., Rom. 2, 12., quia reprobi ne tum quidem, quum Jesum Christum cernent, fidei rationes perspicient. Non sine stomacho, — beginnt Scult. die Abhandl. l. 2. c. 19. in den exercitt. sacrae — saepe audivi homiliastas nostros in explicatione versus vigesimi c. 5. excurrere in declamationem de justitia fidei, und

schließt: ergo justitia superabundans non est justitia fidei, opposita justitiae legis, sed justitia legis opposita justitiae hypocriticae Pharisaeorum. Selbst ein Hunnius nennt die Rede geradezu eine concio legalis (Thes. ev. S. 54.). So auch Stier (S. 76.): «Hier zeigt sich die Probe des ächten und unächten Bekenntnisses und Wandels und nicht Alle, die «Herr, Herr» gesagt und viel Thaten gethan, bestehen im Gerichte. Die Früchte der am Anfange so freundlich gebotenen Gnade werden unerbittlich gefordert; der einige Gesetzgeber, der da will, daß Jeder sich selbst richten lasse, und richtet zur Errettung, erscheint auch als der Verdammer Aller, denen er nicht Seligmacher geworden. Jac. 4, 12.» — bei welcher Aeußerung man nur eine Andeutung vermißt, wie es sich nun mit denjenigen Gläubigen verhalte, welche nicht «alle unerbittlich geforderten Früchte gebracht.» — Man wird weiter ausholen müssen, um jenem Bedenken gründlich zu begegnen. Man hat das Verhältniß ins Auge zu fassen, in welchem überhaupt die apostolische Lehre zur Lehre Christi steht. Aussprüche wie Joh. 16, 12—14. lassen voraussetzen, daß durch die mündliche Lehre des Erlösers nur die Saamenkörner gestreut worden, welche der ertheilte Geist zur Entfaltung gebracht hat. Dies wird ja in Betreff der Lehre von der Versöhnung zugestanden. Es gilt auch von dem Bewußtseyn des Gegensatzes von Gesetz und Gnade, welches der Geist Christi nicht bloß in Paulus, sondern auch in Johannes hervorgerufen (Joh. 1, 17.), wiewohl die Reden Christi bei diesem Evangelisten — merkwürdig genug — auch nicht an Einer Stelle dieses Gegensatzes gedenken. Dagegen finden sich in den Reden der ersten Evv. Andeutungen darauf hin. Die Parabel vom verlornen Sohne, in welcher jene ausgebreiteten Vaterarme Luc. 15, 20. eben die Arme des Heilandes sind, die sich nach dem Sünder ausstrecken, — denn Gott selber versöhnte die Welt in Christo mit sich 2 Kor. 5, 19. — diese Parabel stellt den Gegensatz des äußerlich gesetzlich Gerechten und des durch Gnade erlösten Sünders auf. Nimmt man Luc. 7. an, wozu das Gleichniß V. 41 ff. nöthigt, daß die Liebeserweisungen der Frau der Ausdruck der Dankbarkeit für vorangegangene Sündenvergebung

sind, und daß V. 48. nur eine um der Anwesenden willen ausgesprochene Wiederholung, so wird in diesem merkwürdigen Abschnitt die rechte Kraft der Liebe auf den Glauben, auf die Sündenvergebung gegründet. Unverkennbar liegt der Gegensatz von Evangelium und Gesetz in jener Einladung des Erlösers, Mtth. 11, 29. 30. Die größere Leichtigkeit des Joches Christi kann nicht bloß in der Abschaffung des Ritualgesetzes und noch weniger in Ermäßigung der sittlichen Anforderungen bestehen — das Gegentheil sagt eben Mtth. 5, 20. — nur unter Voraussetzung einer Sündenvergebung aus Gnaden ist dieser Ausspruch verständlich. Auch die Makarismen der Bergpredigt enthalten Hinweisungen auf die Oekonomie der Gnade. Wäre dem nicht so, wie könnte sie mit der Seligsprechung derjenigen beginnen, die sich geistlich arm fühlen und nach der Gerechtigkeit verlangen? — vielmehr die Besitzer der Gerechtigkeit, die Thäter des Willens Gottes müßten von Anfang an selig gepriesen werden*). Es mag diese neutestamentliche sittliche Gesetzgebung auf dem Berge das Gegenbild zu der auf dem Sinai genannt werden, aber neben der Verwandtschaft wird man zugleich den Unterschied auf das Bestimmteste ausdrücken, wenn hervorgehoben wird, daß es die Gesetzgebung auf dem Berge der Seligkeiten sei. Hält man mit dem Schlusse der Rede jenen Anfang zusammen, so liegt darin auf gleiche Weise wie in Mtth. 11, 30. die Andeutung, daß eben Christus es sei, der zur Erfüllung der von ihm noch gesteigerten sittlichen Forderungen verhelfen werde**), und diese Verheißung ist denn auch in dem Ausspruch, daß er zur Erfüllung des Gesetzes gekommen sei, mit enthalten, denn nur nach der einen Seite hin hat derselbe den Charakter der Forderung, nach der

*) Und dies allerdings wollen auch nach socinianisch-rationalistischer Ansicht die Makarismen. Doctrinam de moribus, sagt Przipcov, a beatitudine, quam homines per honestarum actionum consuetudinem consectantur, incipit.

**) Heß in dem weiter unten anzuführenden Aufsatze (Flatts Magazin St. 6. S. 14.) sagt: «Es wird freilich viel gefordert, aber von dem, dem in Kraft des Glaubens an diesen Forderer viel gegeben werden soll.»

andern den der Verheißung. Man mag mit den Makarismen, in diesem Lichte betrachtet, vergleichen, was der Ev. als einen Grundzug von Christi Thätigkeit mit jenem prophetischen Worte ausdrückt: «Er wird das geknickte Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht nicht auslöschen» (Mtth. 12, 20.). So behält denn das Gericht nach den Werken seine volle Geltung, aber daneben auch das Wort von der Versöhnung und vom Glauben, welcher die treibende Kraft jener Werke ist. Die Erörterung der Frage über das Gericht der Christen, bei denen doch zur Zeit ihres Austrittes aus dem Leben die Durchdringung durch jenes Princip nur unvollkommen zu Stande gekommen ist, ist eigentlich nicht dieses Ortes, doch sei dies bemerkt. Die kathol. Polemik macht der protest. Dogmatik den Vorwurf der Annahme einer mechanischen Entsündigung durch das bloße Abstreifen der Leiblichkeit (Möhlers Symbolik 5. A. §. 23. S. 188 ff.) und legt die Lehre einer organischen allmähligen Entsündigung in das traditionelle Dogma vom Fegefeuer. Die protest. Polemik macht dagegen darauf aufmerksam, daß das Fegefeuer eine andere Bedeutung habe, daß aber «dasjenige, was jenem Dogma Vernunftgemäßes zu Grunde liege, die Idee einer auch nach dem Tode stattfindenden steten Reinigung und höheren Vollendung» durch die protest. Lehre nicht ausgeschlossen sei (Baur, der Gegensatz des Katholicismus u. Prot. S. 215.). Allerdings muß auch bei den Gläubigen zunächst nach dem Tode eine nur relative Seligkeit, je nach dem Maaßstabe ihrer Durchdringung, angenommen werden, die denn eben ihr Gericht ist. Erst an dem letzten Ausgange, den 1 Kor. 15, 28. bezeichnet, den sie aber im Glauben bereits anticipiren, ist ihre Seligkeit, wie ihre Heiligkeit vollendet.

Beantworten wir nun hienach die Frage nach dem Verhältnisse der Bergpredigt zur evang. Heilslehre, so mögen wir, wie schon Chr. A. Crusius und Stier, sagen: die Bergpredigt ist nur die Ausführung jenes *μετανοεῖτε*, welches ja doch auch von Christo gepredigt worden (Marc. 1, 15.). Sie wendet sich, wie die Makarismen zeigen, an die, welche bereits nach der wahren *δικαιοσύνη* verlangen (Mtth. 5, 6.), und steigert dieses Verlangen, indem sie das Ziel der sittli-

chen Vollkommenheit noch höher steckt, als es von den damaligen Lehrern der Gerechtigkeit geschah*).

Schon unter den ersten Christen scheint die Bergpredigt mehr als andere Reden des Herrn bekannt, wenigstens angewendet worden zu seyn. Gerade aus ihr finden sich in den ältesten Denkmalen der christlichen Litteratur vorzüglich viele Anführungen und selbst in den neutestamentlichen Briefen finden sich mehrfache Beziehungen darauf, bei Paulus: 1 Kor. 4, 12. 7, 10. (6, 7.?), bei Petrus: 1 Petr. 3, 9. 4, 14. (2, 12.), bei Jacobus: K. 4, 9. 5, 12. (3, 12. 2, 5. 5, 1.?).

§. 5.

Exegetische Litteratur zur Erklärung der Bergpredigt.

I. Die Kirchenväter.

In der griechischen Kirche die Homilien des Chrysostomus über den Mtth. (ed. Montfauc. T. VII.) — nächst seiner Erklärung der pauliniſchen Briefe sein vorzüglichster Kommentar, dessen Besitz Thomas Aquin gegen den Besitz der Stadt Paris nicht aufopfern zu wollen erklärte; vgl. auch über den Werth des Werks: Erneſti institutio N. T. III, 9. §. 17. Mit Sorgfalt und gewöhnlich nach den Gesetzen historischer Interpretation — wiewohl öfter auch künſtelnd und das Rechte verfehlend — erwägt er die Bedeutsamkeit einzelner Worte, weist zuweilen mit Scharfsinn den Zusammenhang

*) Es wird diese Frage nach dem Verhältnisse der Bergpredigt zur Heilslehre behandelt in Chr. A. Cruſius probatio quod scopus homiliae montanae sit evangelicus, neutiquam legalis 1759. und in dem Aufsatze von Heß «über das Verhältniß der Bergpredigt zur ev. Begnadigungslehre» in Flatt Magazin f. Dogm. u. Moral St. 5. u. 6. Der Erstere legt vornehmlich Gewicht darauf, daß das Ziel der Rede das Gottesreich, d. i. die ewige Seligkeit bei Christo (S. 9. 15.), daß die δικαιοσύνη auch die beneficia evangelica, auch die theoria religionis mit umfasse (S. 9. 11.), daß Christus sich selbst als das vornehmſte Objekt der Religion bezeichne 7, 21. 22. 5, 10. Von Heß wird zugestanden, daß die eigenthümlich christliche Heilslehre in diesem Abschnitte nicht vorgetragen sei, doch wird zugleich vertheidigt, daß ihr keineswegs widersprochen, vielmehr vorbereitend die Bahn gebrochen werde, durch Hinwegräumung nämlich der Hinderniſſe einer phariſäiſchen Scheinfrömmigkeit, durch Schärfung des Gewissens, durch die Lehre von Gott als Vater, durch eine praktisch-sittliche Wendung der Idee vom Messiasreiche u. s. w.

nach und schließt die Auslegung mit kräftig begeisternder Anwendung. Auszüge aus ihm und aus andern Quellen geben Theophylakt und Euthymius Zigabenus. Einige Erklärungen auch einzelner Stellen der Bergpredigt enthalten die exegetischen Briefe eines der Schüler des Chrysostomus, des Isidorus Pelusiota. — In der lateinischen Kirche giebt Hilarius Pictaviensis als Anhänger des Origenes im comm. in Mtth. vielfach mystisch-allegorische, doch hie und da auch gute und präcis ausgedrückte Erklärungen. Die kurzen Scholien des Hieronymus zum Mtth. leiden an dem Mangel an sicherem Takt und präciser Fassung des Gedankens. — Desto mehr scharfsinnige und wenn auch nicht immer richtige, doch anregende Bemerkungen enthalten die beiden Bücher des Augustin de sermone domini in monte (T. III. ed. Bened.). — Dazu kommt der noch unbekannte auctor operis imperfecti, dessen Schrift, weil unter des Chrysostomus Namen verbreitet, sich in B. VI. von Chrysostomus ed. Monf. findet. Dies ursprünglich lateinisch geschriebene Werk, dessen Vf. auch nur die lateinische Uebersetzung auslegt*), ist in die Zeit nach Theodosius zu setzen. Der Verf., der Arianer ist, hat öfter seltsam und grillenhaft, doch nicht ohne Geist erklärt, wie denn auch Erasm. ihn facundus und eruditus nennt. Dazu kommen reiche exegetische Beiträge in den Briefen des Augustin und Hieronymus.

II. Das Mittelalter und die Reformationszeit bis zum siebzehnten Jahrhundert.

1. Ausleger der römischen Kirche. Die Exegese des Mittelalters wird repräsentirt von der glossa ordinaria und Nik. a Lyra, an beiden ist die Schärfe und Bündigkeit der Auslegung besonders anzuerkennen. Auszeichnung in den vorhergehenden dunkeln Zeiten verdient der Kommentar in Mtth. von Druthmar (c. 840.) in der bibliotheca ma-

*) Er wirft bei Mtth. 5, 3. die Frage auf, warum mendici stehe und nicht geradezu humiles. Er beantwortet sie auf eigenthümliche Weise so: ut non solum humiles ostendat, sed etiam indigentes humiles, qui sic sunt humiles, ut semper adjutorium Dei sint mendicantes. Aber es steht im Griech. nicht das dem mendicus entsprechende προσαίτης.

xima Patrum Vol. XV., einem Manne, der auch des Griechischen kundig, die historische Auslegung in ihrer Wichtigkeit anerkennt, bündig und zuweilen eigenthümlich ist, ferner Radbertus († 851.) in der bibl. max. Patrum Vol. XIV., welcher zwar viel allegorisirt, aber Belesenheit in seinen Vorgängern zeigt*). Des Erasmus Anmerkungen zum Mtth. in B. IV. der critici sacri enthalten manchen, namentlich für die Spracherklärung der Bergpredigt beachtenswerthen Beitrag; auch seine Paraphrase liest man mit Vergnügen, während die der paulinischen Briefe vielfach den ächten Gehalt verkennt. Neben den für unsre Zeit entbehrlich gewordenen sprachlichen Bemerkungen von Faber Stapulensis, Vatablus und den ungründlichen großentheils von Andern entlehnten Anmerkungen von Clarius, Zegerus kommen vorzugsweise in Betracht des Maldonatus († 1583.) Commentarii in quatuor evangelia. Mussiponti 1596. Neue Ausg. Mainz 1842. Eben so anerkennenswerth als seine exegetisch patristische Gelehrsamkeit ist der hie und da durchdringende Takt der historischen Interpretation und der nicht geringe Scharfsinn, der ihn bei Schwierigkeiten nicht selten neue Wege einschlagen läßt. Jansenius, comm. in harmoniam evv. Lugd. 1589. erklärt einfach, doch weitschweifig und ohne Gelehrsamkeit. Corn. a Lapide, comm. in 4 evv., Antwerp. 1670. vertheidigt die Kirchendogmen, benutzt und citirt die Früheren, doch ermangeln seine Citate der Genauigkeit und seine Erklärungen der Sicherheit von Maldonat. Bei Calmet Comm. litt. in omnes libros Veteris et Novi Testamenti ed. Mansi T. VII., macht sich der Mangel der Durcharbeitung fühlbar, öfter

*) Es verlohnt der Mühe, das Zeugniß auszuheben, welches der erstere, Druthmar, der historischen Auslegung giebt, und die Klage des Radbertus über den Mangel an Hülfsmitteln zu vernehmen. Studui, sagt Druthmar, plus historicum sensum sequi quam spiritalem ... cum historia fundamentum omnis intelligentiae sit et ipsa primitus quaerenda et amplexanda et sine ipsa ad aliam non possit transiri. Und Radbert klagt (l. 2. S. 357.): velim perpendant nostri, quantos et quales Graecorum facundia in hoc eodem opere habeat tractatores, et tunc potuerint dinoscere, quibus latina paupertas egeat documentis, quia profecto in manus nostras vix perpauca priorum venerunt commenta.

stellt er nur zusammen, doch bewährt er hie und da einen Sinn für historische Interpretation, welcher das Richtige zu treffen weiß.

2. Ausleger der lutherischen Kirche. Luthers Erklärung der Bergpredigt in B. VII. der Walchschen Ausgabe darf trotz aller Digressionen und mangelhafter Bestimmung des genauen Wortsinns in Bezug auf Fassung der Gedanken und von Seiten volksmäßiger Entwickelung ein Meisterstück genannt werden. — Melanchthon adnotationes in ev. Mtth. 1523., ein flüchtiges wider Willen des Vf.'s herausgegebenes Collegienheft. Die Conciones explicantes integrum ev. Mtth. 1558. in B. III. der Wittenb. A., sind — ebenfalls wider Willen des Vf.'s herausgegebene — Predigten von Fröschel, zu denen Mel. theils in Dispositionen theils in ganzen Predigten den Stoff vorbereitet hatte, daher der dogmatisch-erbauliche Charakter, der übrigens auch den Vorlesungen eigen ist. — Bucer, in sacra quatuor evv. enarrationes 1553., dogmatisch, wiewohl den reformirten Typus in dem Hervortreten der historischen Interpretation bewährend, mit oft treffendem Takt. — Aus dem sechszehnten Jahrh. verdienen ferner Erwähnung Joach. Camerarius, Wolfgang Musculus, Erasm. Sarcerius, Martin Chemnitz, Aeg. Hunnius. Musculus Kommentar zu Mtth. (1551) ist ausführlich mit vorherrschend dogmatischem Charakter, Sarcerius scholia in Mtth. (1538.) kurze Paraphrase des Sinns ohne Worterläuterung, Camerarius in seiner notatio figurarum etc. (1572.) giebt fast nur philologische für unsre Zeit entbehrliche Bemerkungen. Hunnius († 1603. — sein Kommentar zu Mtth. zuerst 1608., nachher in seinem thesaurus evangelicus 1706.), fast ausschließlich dogmatische Erörterung. Das exegetische Hauptwerk zu den Evangelien und zwar auch noch in der Gegenwart ist die harmonia evangelica von Chemnitz († 1586., Hamb. 1704. 3 Voll. fol.). Von ihm rühren nur die ersten sieben Kapitel des Werkes her, welches von Polycarpus Lyser und nach dessen Absterben von Joh. Gerhard mit gleichem Geschick und gleicher Gelehrsamkeit zu Ende geführt wurde. Wie sehr auch gerade die drei ersten Evangelien eine ausführliche Erklärung wünschenswerth machen, so ist doch dies Werk

das einzige dieser Art. Die Vorgänger werden sorgfältig benutzt, die heilige Schrift ist im ganzen Umfange zur Erklärung des Einzelnen angewendet, die dogmatische Bestimmtheit nicht ohne eine gewisse Unbefangenheit. Die sprachlich-geschichtliche Erklärung tritt weniger als sonst bei den luther. Erklärern zurück; mißfällig ist in formeller Hinsicht der Mangel an bündiger Zusammenfassung. — Im 17ten Jahrh. dürften als die namhaftesten zu bezeichnen seyn Ex. Schmid (1637.), dessen notae et animadversiones in N. T. (opus posthumum) 1658. hie und da eigenthümlich und mit Hinsicht auf Spracherklärung treffend, und Calov in der biblia illustrata im Gegensatz zu der historischen Erklärung von Grotius streng dogmatisch, aber nicht ohne Einsicht in die Sache und mit lehrreicher Berücksichtigung der Aeltern.

3. Ausleger der reformirten Kirche. Zwingli (im 4ten B. der Züricher Ausg. seiner Werke, ed. Schuler und Schultheß B. 6. Th. 1. 1836.). Das Lob, welches diesem Reformator sein Vorredner und treuer Amtsgenosse Leo Judä giebt, daß er mira claritate, brevitate ac simplicitate parique diligentia, dexteritate ac fide die Schrift erklärt habe, ist selbst Richard Simon geneigt, ihm zuzugestehen (histoire des commentateurs du N. T. S. 729.). In der That ist die Auslegung einfach, häufig treffend, zuweilen eigenthümlich; doch erkennt man, daß der Vf. seinem Werke keine besondere Sorgfalt zugewendet, viele Bemerkungen erscheinen mehr als hingeworfen, das erbauliche Moment waltet mehr als das dogmatische vor, zuweilen wird auch Sprache und Phraseologie erklärt. — Calvin (neue Ausg. Berlin 1835—38. Th. I. II. harmonia ev. Matthaei, Marci, Lucae), unter den Reformatoren der größte Schriftausleger durch religiöse Tiefe auf der Basis grammatisch-historischer Interpretation, durch Takt und Ungezwungenheit der Auslegung; doch ermangelt das Werk über die Evangelien der weiteren Durcharbeitung, welche seine Auslegung der Briefe in so hohem Grade auszeichnet. — Beza (Novum Testamentum, 5te (letzte) verbesserte Ausg. 1598.), unter den Reformatoren am meisten philologisch und kritisch. — Conrad Pellicanus († 1556.) hat in B. VI. seiner Werke den Mtth. kurz, doch öfter treffend und nicht ohne Eigenthüm-

lichkeit kommentirt. — Aretius († 1574.) ist zwar in seinem Komm. zum N. T. vorherrschend dogmatisch, doch ohne allzusehr sich vom Text zu entfernen. — Piscator († 1626.) comm. in omnes libros N. T. ed. III. 1658., zeichnet sich bei geringerer Originalität durch exegetischen Takt und Entwicklung des Zusammenhangs aus. — Abr. Scultetus († 1625.) hat in den exercitationes evangelicae 1624. über die ersten 10 Kapitel des Ev. einige gute theils historische, theils dogmatische Abhandlungen. — Ausgezeichnet in seiner Art ist das Werk des ältern der beiden berühmten Spanheim, Friedrich Spanheim († 1649.) dubia evangelica, 3 Th., 1651., welches bis in die Mitte des 5ten Kap. Mtth. eben so gelehrt und scharfsinnig als klar und bündig die dogmatischen Bedenken, zu denen der Text Veranlassung giebt, behandelt, namentlich mit Geschick gegen die römische Kirche streitet. Von diesem Werke urtheilt Hottinger: quod si in universum contextum sacrum (dubia illa) dari potuissent, nihil in hoc studiorum genere desiderari amplius potuisse. — Coccejus in dem Comm. zu Mtth. (opera omnia B. IV.) giebt eine bündige, ungekünstelte, nicht mehr als die Hauptgedanken hervorhebende Auslegung. — Beausobre (remarques philologiques et critiques sur le nouveau testament 1742.) enthält eigenthümliche Mittheilungen aus patristischer Gelehrsamkeit, die jedoch häufig nur entfernt den Text berühren. — Hammond Nov. Test. cum paraphrasi et adnotationibus — transtulit et auxit J. Clericus. 1698. Die gelehrten Anmerkungen des Verf. verfehlen durch falsche Originalität und dogmatische Seichtigkeit häufig das Richtige, während die von Clericus gewöhnlich brauchbare Beiträge zur historischen Interpretation mittheilen. Von den in die critici sacri Tom. V. aufgenommenen Interpreten Jacob und Ludwig Cappellus, Drusius, Ludwig de Dieu, Price verdienen namentlich die drei letztern durch ihre sprachlich und antiquarisch gelehrten Anmerkungen auch für die Bergpredigt Beachtung. Von Wichtigkeit sind auch durch die rabbinischen Parallelen die horae hebraicae et talmudicae von Lightfoot, fortgesetzt von dem Lutheraner Schöttgen in den horae hebraicae et talmudicae.

4. Socinianische Ausleger. Faustus Socinus in B. IV. der bibl. fratrum Polonorum (bis Mtth. 6, 20.); Crell im 5ten B. der bibl. fratr. Polon. nur bis in das 5te K. Mtth.; Wolzogen in B. II. der bibl. über den ganzen Mtth.; Przipcov cogitationes ad initium ev. Mtth. in B. IX. der bibl. Das meiste exegetische Talent unter diesen Auslegern muß Crell zugesprochen werden, die andern Arbeiten ermangeln der Genauigkeit und Gelehrsamkeit, verdienen indeß dennoch wegen der freien Stellung zum Texte Beachtung, namentlich Socin selbst.

5. Arminianische Ausleger. Grotius auf dem Standpunkt der historischen Auslegung, unterstützt durch seine klassische und rabbinische Gelehrsamkeit, hat die Auslegung der Bergrede nicht wenig gefördert, obwohl auch durch Mangel tieferer dogmatischer Einsicht mehrfach fehlgegriffen. — Episcopius (Comm. in Mtth. im 2ten B. seiner opera), als tüchtiger Exeget bekannt, ermangelt doch in diesem Werke — obzwar es Limborch für das vollendetste unter seinen exegetischen erklärt — der Bündigkeit und Schärfe. — Wetsteins Sammlungen aus Klassikern und Rabbinen geben häufiger scheinbare als wahre Parallelen.

III. Das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert.

1. Ausleger der römischen Kirche. Comm. über den Mtth. von Gratz. 2 Thle. 1821. — eine seichte Arbeit, welche hinter den Vorgängern derselben Kirche zurückbleibt. — Kistemakers kurze Anmerkungen zu Mtth. — zwar ohne selbstständige Forschung, aber mit richtigem Urtheil. — Riegler, Bergpredigt Jesu Christi kritisch-historisch-praktisch erklärt, zur Belehrung und Betrachtung dargestellt, Bamberg 1844. Der Vf. erklärt sehr populär und in theologischer Hinsicht im Geiste der Aarauer Stunden der Andacht.

2. Protestantische Ausleger. Die curae philol. criticae von Christ. Wolf 1741 (Nachträge in Köchers analecta), eine größtentheils veraltete, indeß für die Geschichte der Auslegung brauchbare Sammlung. — Gottfr. Olearius Observationes in Mtth. 1730. zeugen von exegetischem Talent und Sprachkenntniß. — Bengel Gnomon N. T. 1. Ausg. 1742., nach der dritten Ausg. von Steudel neu besorgt 1835., ausgezeichnet durch die aus innigster Liebe und

Verehrung für das Wort Gottes hervorgegangene Sorgsamkeit in Beachtung auch der leisesten Andeutungen des Textes, daher durchgängige Eigenthümlichkeit und Neuheit, obwohl nicht ohne Künstelei. — Heumann Erklärung des N. T. der erste Band 1750., ein Werk, das in seinem Fortschritt durch fleißige Benutzung der Arbeiten Andrer an Inhalt gewinnt, aber in seinem Beginn noch sehr dürftig ist. — Auch für die Bergpredigt sind nicht ohne Gewinn die Sammlungen sprachlicher Observationen von Krebs, Kypke, Elsner u. A. Als bekannt darf der Charakter der neuern Kommentare von Rosenmüller, Thieß, Paulus, Kuinöl, Fritzsche, Meyer, Glöckler, Olshausen (3. A. 1837.), de Wette vorausgesetzt werden. Der letztere (2te A. 1838.), der im Uebrigen bei seiner Kürze dem Inhalte des Evangeliums nicht Genüge thun kann und durch seine Skepsis den historischen Bestandtheilen Gewalt anthut, bewährt indeß in der Auslegung der Bergpredigt, welcher ein besonderes Interesse zugewandt wird, einen beifallswerthen Takt. Der christliche Tiefsinn verbunden mit feinem historischen Sinn, mit welchem Neander im Leben Jesu (3. A. 1839.) die Reden Christi erläutert hat, hat auch für die Auffassung der Bergpredigt Dankenswerthes geleistet. Zuletzt ist noch die Bergpredigt in mehr homiletischer und erbaulicher Weise ausgelegt worden in dem Werke von Stier, die Reden des Herrn Jesu. Andeutungen für gläubiges Verständniß derselben. Barmen 1843. 1 Th.

Unter den Einzelschriften über die Bergrede kann keine — nur etwa die von Rau ausgenommen — auf bleibendes Verdienst Anspruch machen. 1. Ferf specimen critico-theol. in ev. Mtth. Traj. Bat. 1799. Der Verf. beschäftigt sich viel mit Evansons Zweifeln an der Aechtheit des Mtth. und behandelt einzelne Punkte der Bergpredigt ohne wesentlichen Gewinn. 2. Frotscher (praes. Jehnichen) de consilio, quod Jesus in oratione, quae dicitur montana, secutus est. Witteb. 1788. Der Verf. findet in der Rede ein zusammenhängendes Ganzes. 3. Pott de natura atque indole orationis montanae. Helmst. 1789. 4. Dertel de oratione Jesu montana ejusque consilio. Witteb. 1802. Ein unbedeutender Versuch über Zeit, Ort und Plan der Bergrede. 5. Grosse de consilio, quod Christus in ora-

tione montana secutus sit. Gott. 1818. Ein sehr schwacher Versuch, einen Gedankengang in der Rede nachzuweisen. 6. Jentzen de indole ac ratione orationis montanae. Lubecae 1819. Ein etwas besserer aber auch noch etwas schwacher Versuch derselben Art. Von M. Baumgarten, doctr. Chr. de lege Mes. in ev. mont. wird zu 5, 17. die Rede seyn.

Die Bergrede verdient auch — und ebenso die Auslegung derselben von Luther — Beachtung unter dem Gesichtspunkte eines Vorbildes ächt volksmäßiger Beredtsamkeit. In dieser Beziehung wird sie gewürdigt in Herwerden Jezus Christus in de Bergrede beschouwd als een voorbeeld voor den Kanzelrednaar. Gron. 1829. — Homiletische Bearbeitungen der Rede: (Göß) Reden über die Bergpredigt nach neuen Ansichten, Uebersicht und exeget. Rechtfertigung. Ulm 1823. K. Zimmermann, die Bergpredigt in religiösen Vorträgen. Neust. 1836. Mau, die Bergpredigt nach Mtth. homiletisch bearbeitet. Hamb. 1836. Arndt, die Bergrede Jesu Christi in 17 Betrachtungen, Magdeb. 1838. 2 B. Harms, die Bergrede des Herrn in 21 Predigten vorgetragen, Kiel 1841. Kling, die Bergrede Christi nach Mtth. für nachdenkende Christen erklärt. Marburg 1841. Stüler, nachgelassene Predigten über die Bergpredigt. Halle 1843.

Ueber die acht Seligkeiten: Gregor v. Nyssa de beatitudin. in monte. Opp. ed. Par. T. I. Rambach, Betrachtungen über die acht Seligkeiten, Jena 1723. Conr. Rieger, richtiger und leichter Weg zum Himmel durch acht Stufen der Seligkeit, Stuttg. 1744. Herder, die Seligpreisungen Christi, in den Werken zur Religion und Theologie B. 4. G. A. Fischer, Predigten über die acht Seligkeiten, München 1834. Nielsen, die Seligpreisungen unsers Herrn in neun Predigten, Lübeck 1838.

Ueber das Gebet des Herrn: 1) Origenes in seiner Schrift περὶ εὐχῆς c. 18. Opp. T. I. S. 126 f. — eine ausführliche und höchst geistvolle Arbeit mit einer Fülle tief theologischer Einsicht. Wer wie Hr. v. Matthäi (Nov. Test. T. I. S. 23. Anm.) über diese Arbeit des großen Kirchenlehrers schreiben kann: quo libello equidem nihil usquam unquam inveni absurdius, hat sich selbst sein Paupertäts-

zeugniß ausgestellt. 2) Chrysostomus zunächst in seinen Hom. in Mtth. hom. XIX. T. VII. S. 149., auch in der Hom. de instituenda secundum Deum vita T. II. ed. Montf. Die Auslegung ist populär, herzlich; er bemüht sich auch um den Zusammenhang der Bitten. In T. VIII. findet sich eine unächte Auslegung des V. U. 3) Isidorus Pelusiota epistt. l. IV. ep. 24. Die Erklärung ist kurz und von nicht großem Werthe. 4) Kyrillus Hierosol. in Cateches. 23. §. 11—18. Opp. ed. Touttée p. 329. Es gilt dasselbe wie von Isidorus. 5) Gregorius von Nyssa fünf Reden de oratione, von der zweiten an Erklärung des Gebetes des Herrn, T. I. ed. Paris. p. 723 ff. Die allerdings wortreiche Erklärung ist doch gehaltvoll. 6) Der Anonymus in Steph. le Moyne Varia sacra, Lugd. B. 1685. I. 66.; bei ihm ist die Erklärung des ἐπιούσιος zu beachten. Die Fragmente, welche Aler. Morus aus einem cod. des Athanasius in der mediceischen Bibl. mittheilt (Notae in N. T. p. 26.), gehören demselben Verfasser an. Aus der lateinischen Kirche 1) Tertullian in dem liber de oratione T. III. ed. Paris. p. 501. Obwohl kurz, doch nicht ohne Gehalt. 2) Cyprian in der Schrift de oratione dominica, Opp. ed. Par. p. 317. Die Erklärung ist ausführlicher und enthält vieles Treffliche und tief Christliche. 3) Pseudo-Ambrosius in der Schrift de sacramentis l. V. c. 4. (über die Unächtheit s. Oudinus T. I. 651.). Seine Erklärung ist kurz und ohne Bedeutung. 4) Hieronymus in der Erklärung des Mtth. und in dem dialogus contra Pelagianos l. III. c. 15. T. II. ed. Ven. Die Erklärung ist kurz, namentlich für die Geschichte der Auslegung bedeutsam. 5) Augustinus in der Erklärung der Bergpredigt und in seinen Predigten über Mtth. 6. de oratione domin. sermo LVI—LX. T. V. ed. Bened. Brauchbares und Richtiges, doch äußerst schwankende Auslegung. 6) Auctor operis imp. In mancher Hinsicht beachtenswerth. — Die Auslegungen der griechischen patres hat mit vieler Gelehrsamkeit Suicer zusammengestellt in den Observationes sacrae, Tiguri 1665. c. VII—XI. — Aus der Reformationszeit haben die meiste Bedeutung erhalten die Erklärung in dem großen und in dem kleinen Katechismus Luthers

neben der im Heidelberger Katechismus von Ursinus und Olevianus. Beide sind, wie die beiderseitigen Katechismen selbst, ebensosehr Meisterwerke der Popularität wie der theologischen Tiefe. Außer den genannten Erklärungen Luthers giebt es noch drei andere, die erste aus seinen Predigten, von J. Sneider nachgeschrieben, erschien 1518 und wurde darauf von Luther selbst in demselben Jahre unter dem Titel herausgegeben: Auslegung des Vaterunsers für einfältige Laien, zu welcher Ausgabe noch einen Anhang bilden die zwei ganz kurzen Schriften: kurzer Begriff und Ordnung aller vorgeschriebenen Bitten, und kurze Auslegung des V. U. vor und hinter sich (d. h. auf die rechte und auf die verkehrte Weise); hierauf folgte 1529 die Auslegung in den Katechismen und endlich noch Einiges zur Erklärung des Vaterunsers in den Predigten über Mtth. 6., welche er 1530 zu halten anfing. Jene erste ausführlichere Erklärung für Laien zeugt von minderer Lauterkeit und Vollendung der Einsicht. Unter den späteren Auslegungen verdient die größte Auszeichnung die von Chemnitz harmonia evangel. T. I. c. 51. Sie ist reich an christlichem aus dem ganzen Umfange der h. Schrift geschöpftem Verständniß. Ausführlich und fleißig gearbeitet ist auch die Auslegung Socins. Unter den einzeln erschienenen Abhandlungen verdienen die meiste Beachtung die exercitationes in orationem dominicam des gelehrten Herm. Witsius in den exercitationes sacrae, Amst. 3. ed. 1697. Vieles zur Erklärung Brauchbare, namentlich aus der patristischen Litteratur — nur ohne gedrängte Zusammenfassung des Stoffes. Scharfsinnig und zum Theil eigenthümlich ist die Erklärung von Gottfr. Olearius in den observatt. sacr. Lips. 1713. p. 176 ff. Beachtenswerth ist die Abhandlung von Nik. Brunner de praestantia et perfectione orationis dominicae im 2ten Bande der Tempe Helvet. Tig. 1736., zwar in Form der strengen Lampe'schen Schule, aber mit Einsicht in den Sinn *). Aus neuerer Zeit gehören hierher die Abhandlungen

*) In B. 1. jener Dissertationen-Sammlung S. 351. findet sich in einer Dissertation von Stapfer de nexu et sensu orationis dominicae prophetico, ein Seitenstück zu dem der althegelschen Schule eigenthümlichen Tiefblick, mit welchem Prof. Sietze in seinem Grundbegriffe preußischer Rechts- und Staatsgeschichte, Berl. 1829. in den Bitten des

von Nösselt in seinen exercitatt. Hal. 1803., welche indeß ihren Gegenstand in keiner Weise tiefer ergründen als die früheren Bearbeitungen; des ehemaligen Hallischen Theologen Weber scharfsinnige Erklärung des Gebetes in dem Programm von 1828. unter dem Titel: eclogae exegetico-crit. in nonnullos libror. N. T. locos II. und III.; endlich Gebser de oratione dom. comment. I. Regiom. 1830. — Homiletische Bearbeitungen der neueren Zeit: John Predigten über das Vater Unser. Hamb. 1829. 2 A. 1833. Fikenscher, das Vater Unser in 10 Predigten, Nürnb. 1834. Löhe, Predigten über das Vater Unser, Nürnb. 1834. Zimmer, das Gebet des Herrn, Frankf. 1834. Arndt, das Vaterunser in 10 Predigten, Berl. 2. A. 1841. Zimmermann, d. Gebet des Herrn, 11 Predigten, Neust. a. d. Orla 1837. Harms, das Vaterunser in 11 Predigten, Kiel 1838. Marheineke, das Gebet des Herrn, 13 Predigten, Berlin 1840. Tholuck, Predigten über das Vaterunser in B. II. der größeren A. seiner Predigten. Huhn, Predigten über das Vaterunser, Reval 1842. Niemann, das Vaterunser in zehn Predigten, Hannover 1844.

B. U. die Perioden der Weltgeschichte ausgedrückt findet — Stapfer nämlich weist in den sechs Bitten die Perioden der christlichen Kirchengeschichte nach.

Kapitel V.

I. Einleitende Worte V. 1. 2. II. Seligpreisung derer, die auf die rechte Weise nach dem Gottesreich verlangen, die rechte Beschaffenheit desselben an sich tragen, die damit verbundene Schmach der Welt auf sich nehmen, ohne die hohe Bestimmung der Jünger des Gottesreichs zu verläugnen V. 3—16. III. Die vom Alten Bunde geforderte Gerechtigkeit soll im Reiche Christi zur Vollendung geführt werden V. 17—48.

I. Einleitende Worte. V. 1. 2.

V. 1. Die Auslegung hat ihren Blick auf die ὄχλοι zu richten, auf den Berg und auf die Diskrepanzen mit Luk., welche in ἀνέβη und καθίσαντος αὐτοῦ liegen. Da wir nach dem, was S. 6. bemerkt worden, Jesum auf der Rückkehr von einer seiner Reisen begriffen zu denken haben, so haben sich diese Volkshaufen unterweges angeschlossen, aber auch außerdem ist gerade in der Gegend von Kapernaum ein Zusammenfluß von Menschen aus verschiedenen Landstrichen vorauszusetzen, es war ein Hauptstapelplatz für den Karavanenweg von Aegypten nach Damaskus und noch gegenwärtig geben die in den Fels gehauenen Cisternen ein Zeugniß für den großen Verkehr, der diese Gegenden in alten Zeiten belebte (vgl. die Stellen über die Karavanenstraße in Robinsons Palästina III. S. 1019. und Ritters Erdkunde, welche leider in der neuen Ausgabe noch nicht Palästina umfaßt, Th. II. S. 390.).

Für die Lokalität des Berges findet sich keine Andeutung und dennoch hat ὄρος den bestimmten Artikel. Die Annahme, daß derselbe wie im Hebräischen für den unbestimmten stehen könne (Storr, Kuinöl, Gratz), ist von der genauern biblischen Philologie zurückgewiesen*). Ist es nun

---

*) Winers Grammatik S. 101., doch hätte Winer den Uebergang des art. def. in den art. indef. nicht für schlechthin undenkbar

art. def., so erscheint derselbe nur gerechtfertigt, wenn der Ev. voraussetzen durfte, daß der Leser die bezeichnete Gegend kannte, wenn der Sinn war, wie Fritzsche ihn ausdrückt, ascendit montem, quem nostis. Aber daß von einer Gegend in der Nähe von Kapernaum die Rede war, läßt sich erst aus K. 8, 5. schließen und dort gab es mehr als einen Berg. Zudem findet sich das auffallende τὸ ὄρος in den Evv. in Stellen, wo die Lokalität sich noch weniger erkennen läßt: Mtth. 14, 23. 15, 29. Luc. 9, 28. Mrc. 3, 13. 6, 46. Joh. 6, 3. 15. Das Auffallende hiebei ist nicht dieß, daß kein Name genannt wird. Es können zuweilen Anhöhen ohne bestimmten Namen gemeint seyn. Auch ist es begreiflich, daß Männer der niedern Volksklasse, wie der Zöllner Matthäus, der Fischer Petrus, bei Erzählung von Begebenheiten, die von einer ganz andern Seite her ihr ganzes Interesse in Anspruch nehmen, gegen genauere geographische Angaben sich gleichgültig verhielten; manchmal auch mochte sich beim Weitererzählen die genauere Angabe verlieren, wie z. B. Luc. 10, 38., wo wir durch Johannes mit der Oertlichkeit des Vorfalls bekannt werden, und Luc. 5, 12., wo Mtth. die Oertlichkeit genauer bezeichnet. Vielmehr liegt das Auffallende nur an dem bestimmten Artikel, der — wie man die Erscheinung auch rechtfertigen möge — offenbar die Qualität des unbestimmten hat. Wo Mtth. K. 17, 1. unbestimmt von einem hohen Berge spricht, hat Luk. wieder K. 9, 28. τὸ ὄρος. Schon Schleiermacher hat in der unbestimmten Bezeichnung des Berges an dieser Stelle das Kennzeichen der spätern Hand erkennen wollen, welche die von dem Mtth. ausgegangenen λόγια τοῦ κυρίου auf eine nicht immer geschickte Weise mit einem historischen Rahmen umgeben habe (Stud. und Krit. 1832. Heft 4. S. 746.) — die Widerlegung dieser Ansicht liegt in dem nicht beachteten Vorkommen des τὸ ὄρος auch bei den übrigen Evv. Gfrörer hat entdeckt, daß von der Speisungsgeschichte

---

erklären dürfen, da dies doch in den aramäischen Dialekten bei dem stat. emphat. vorkommt. — Coccejus, welcher auch hier den Artikel als indef. nimmt, hat durch eine solche Fassung des הָעַלְמָה Jes. 7, 16. die direkte messianische Erklärung auf die leichteste, wenngleich freilich unzulässige, Weise gerechtfertigt.

her, die das vierte Ev. auf glaubhafte Weise berichtet habe, ein bestimmter Berg eine ungemeine Berühmtheit erhalten, so daß auch andre Ereignisse auf denselben zurückgeführt wurden (Heilige Sage I. S. 199.). Die allerneueste Kritik hat mit der Bergrede zugleich diesen bestimmten Berg, von dem die Evv. reden und der überall nur einer sei, in das Reich der Phantasie versetzt (vergl. die emphatische Deklamation gegen diesen Berg in Br. Bauer Kritik der Synoptiker I. S. 290 ff.) Ich hatte in meiner frühern Bearbeitung die Vermuthung aufgestellt, ob nicht der Artikel in diesen Fällen Bezeichnung des genus sei, wie sonst τὰ ὄρη Mtth. 18, 12. Wie הָר im Hebr., so wird auch τὸ ὄρος im Sinne von ἡ ὀρεινή gebraucht; die LXX. setzen bald dieses 1 Mos. 14, 10. 5 Mos. 2, 37. Jos. 2, 16., bald τὸ ὄρος 1 Mos. 19, 17. 19. 30. 31, 23. 25. 36, 8. 9., vgl. das unbestimmte ἐν ταῖς ἐρήμοις Luc. 5, 16. Dieser Auskunft ist de Wette beigetreten und Ebrard a. a. O. I. S. 417. sucht sie noch einleuchtender zu machen. Er bemerkt, daß es in Palästina nicht eine Ebene und einzelne aus ihr sich erhebende Berge, sondern vielmehr, gleichwie in der Jura-Kalkformation, eine Ebene und einzelne in sie eingeschnittene Thäler gebe. Namentlich ist der See Tiberias zu beiden Seiten von einer steil ansteigenden Hochebene umschlossen. «Mtth. berichtet uns einfach, der Schauplatz der Predigt sei auf dem Berge, d. i. also gleichsam im obern Stockwerk des Landes in der Region der Hochebenen, nicht in der der Thäler gewesen», Ebrard a. a. O. Aus dieser richtigen Andeutung über die Landesbeschaffenheit Palästina's und namentlich auch Galiläa's*) ergiebt sich allerdings, daß τὸ ὄρος kollekt. gebraucht wird, daß damit nur im Allgemeinen der Gegensatz der Höhen und der Thäler bezeichnet werden soll. Aber eine andere Frage ist, ob Luk. K. 6, 17. unter dem τόπος πεδινός das Thalland verstehe. Wo im N. T. dieses

*) Robinson, Schubert und andere genauere Reisende bieten allenthalben Belege dar. Von der Gegend bei Lubie, dicht bei der durch die Tradition der Bergpredigt angewiesenen Gegend schreibt Robinson (III. 482.): «Die Gegend blieb noch weithin wellenförmig; felsige Landschwellungen in der hohen Ebene wechselten mit zwischenliegenden Thälern ab.»

im Unterschiede von der ὀρεινή erwähnt wird, haben die LXX. stets ἡ πεδινή, ἡ γῆ ἡ πεδινή oder τὸ πεδίον (Jos. 9, 1. 10, 40. 11, 16. Richt. 1, 9. 1 Makk. 3, 40. 4, 21.). Aller Wahrscheinlichkeit nach meint Luk. nur einen ebenen Platz auf einem Hochlande oder auf dem Bergrücken. So fragt sich nun, ob die im vorliegenden Falle gemeinte Anhöhe sich noch nachweisen lasse.

Hier ist nun zuvörderst darüber zu entscheiden, ob aus dem εἰσῆλθεν εἰς Καπερναούμ Luc. 7, 1. der sichere Schluß gezogen werden könne, daß die Scene der Bergrede in unmittelbarer Nähe der Stadt zu denken sei, wie dieses der Rec. von Raumers Paläſtina (Litter. Anzeiger 1836. S. 28.) annimmt, aber die unmittelbare zeitliche Verknüpfung des Schlusses der Rede und des Einzuges in die Stadt ergiebt sich aus jener Stelle nicht, vgl. εἰσῆλθεν Luc. 10, 38. Auch hat es nicht gerade Wahrscheinlichkeit, daß Jesus dicht in der Nähe seines Wohnorts noch einmal eine Nacht unter freiem Himmel zugebracht haben sollte, es wäre denn, daß ihn der Wunsch, die Volkshaufen noch zurückzuhalten, dazu bewogen hätte. Sollte man aber den Berg in der unmittelbaren Nähe von Kapernaum zu suchen haben, so läßt sich ein solcher dort nachweisen. Robinson hat der schon von Aeltern ausgesprochenen Meinung neue Bestätigung gegeben, wonach Chan Minie die Stätte des alten Kapernaum's ist (III. S. 542 ff.). Im Norden dieses Ortes ziehen sich nun felsige Anhöhen hin und unmittelbar an denselben stößt ein Berg (Robinson S. 541. 542. und 548.). Hier gerade haben auch schon ältere Reisende den Berg, auf dem die Rede gehalten worden, gefunden: Brocardus ums Jahr 1283 und der Graf von Solms um 1483. (Nürnberger Reisebuch 1659. S. 122. und 858.)*).

*) Mit Unrecht wird Brocardus von Robinson S. 485. unter denjenigen aufgeführt, welche den Berg Hattin als den Berg der Seligkeiten bezeichnen. Nach Brocardus soll der Berg der Seligkeiten «drei Meilen von Saphet einen Steinwurf vom galiläischen Meere liegen.» Dies kann nicht der Berg Hattin seyn, der zwei Meilen von dem Norden des Sees entfernt liegt. Nach dem Bericht des Grafen zu Solms entspringt unter dem Berge 20 Schritt vom See ein lebendiger von einer Mauer umgebener Brunnen, der bei Josephus der Brunnen Kapernaum heißt. Bei dieser Nähe vom See muß man an jenen unter

Haben wir dagegen mit größerer Wahrscheinlichkeit den Berg nicht in unmittelbarer Nähe von Kapernaum zu suchen, so finden sich Berge — wenn es eben nur darauf ankommt — nach allen Seiten hin. «Es giebt, sagt Robinson (S. 485.), in der Nähe des Sees vielleicht ein Dutzend andre Berge, welche den geschichtlichen Umständen eben so gut entsprechen würden.» Was hat indeß der Vf. hier unter den «geschichtlichen Umständen» verstanden? Wir sind ungewiß, ob er dabei das τόπος πεδινός ins Auge faßte; ob er nicht vielmehr an eine Ebene bei einer Berghöhe gedacht hat? Kommt es darauf an, eine Höhe zu finden mit einer Bergspitze, auf welche sich der Erlöser zurückziehen konnte und einem auf dem Bergrücken selbst befindlichen Blachfelde, so wird sich kaum im Umkreise von Kapernaum eine Mehrzahl von Lokalitäten dieser Art darbieten. Eine ganz angemessene Lokalität ist jedoch eben jener Berg, den Reisende und Geographen der ältern Zeit nach der Tradition der lateinischen Kirche als den Berg der Seligkeiten bezeichnen, der zwei deutsche Meilen von Kapernaum entfernte Kurun Hattin, «Hörner von Hattin» — so genannt von der sattelartigen Form und den am östlichen und westlichen Ende etwa 60 Fuß über der Erde emporragenden Bergspitzen*). Namentlich seit Korte's Beschreibung des heiligen Landes im Jahre 1741 gewann diese Tradition sehr allgemeine Anerkennung. «Es ist gewiß, sagt Korte (S. 308.), daß der Berg (zum Halten einer Predigt)

dem Felsen von Chan Minie hervorquellenden Bach denken, von welchem Robinson S. 542. spricht. Was Graf Solms von der schönen Aussicht und dem Graswuchs sagt, trifft freilich mit dem überein, was Andere vom Berge Hattin berichten, aber entscheidend ist doch die Angabe der Entfernung vom galiläischen See. — Maaß, der Uebersetzer von Bachiene, macht auf die Differenz zwischen Brocardus und Pococke aufmerksam, welche dem übersetzten Autor Bachiene entgangen sei (II. 4. S. 198. Anm.).

*) Adrichomius theatrum terrae sanctae 1689. S. 111., welcher die Entfernung von Kapernaum zu 3 miliaria (nach der Vorrede das m. zu 3 Stunden) angiebt. Cotovicus itinerarium Hierosolymitanum 1619. S. 357. Quaresmius elucidatio terrae sanctae 1639. II. S. 856., Breydenbach u. A. Diese alle nebst Brocardus machen denselben Berg auch zum Schauplatze der ersten Speisung und verlegen überhaupt die meisten evangelischen Bergscenen hieher.

sehr gelegen ist; auf seiner Höhe macht er eine mäßige Fläche als eine Schüssel gestaltet, und auf den Seiten ist er gemach abhängig und allenthalben geschickt zu einer Kanzel oder einem Orte, wo viel Volk zuhören konnte.» Bei Schubert heißt es von diesem Berge: «Nahe zur Linken des Weges stehet der seltsam tafelförmig geformte Berg der Seligkeiten, mit seinen beiden aufwärts gebogenen Enden, wie der kleine Thron eines Mächtigen da, dessen Fußschemel der Erde Feste ist» (Reise ins Morgenland III. S. 223.). Der Flächenraum würde freilich, sollten auch damals die ὄχλοι aus Tausenden bestanden haben, kaum ausreichen, denn nach Pococke (Beschreibung des Morgenlandes S. 98.) ist der Berg nur 19 Schritte lang und 16 breit *); ist jedoch, wie Korte sagt, der Abhang allmählig, so ist auch das mit in Anschlag zu bringen. Es mag seyn, daß gerade diese so geeignete Lokalität erst zur Entstehung jener Ueberlieferung Veranlassung gegeben hat, dennoch werden wir an dieser Tradition festhalten müssen, so lange uns nicht Reisende mit genauer Berücksichtigung des τόπος πεδινός gleichgeeignete Lokalitäten nachweisen. — Welchen Berg nun in der Nähe oder in einiger Entfernung von Kapernaum man als das Lokal der Bergpredigt betrachten möge, immer hat man sich unter dem τόπος πεδινός, von dem Luk. spricht, ein hochgelegenes Blachfeld zu denken, von dem aus sich mehr oder minder das reizende Panorama der Umgegend um den See Tiberias entfaltete. Es war ein schöner Tempel der Natur, in welchem der Herr diese Rede hielt. Mit dem Schönsten, was sie in ihrer Heimath kennen, vergleichen die Reisenden überhaupt die Berglandschaften Galiläa's, der Schwede Hasselquist mit Ostgothland, der Engländer Clarke mit den romantischen Thälern von Kent und Surrey; die Umgebungen des galiläischen Sees vergleicht Seezen mit denen des Lokarner. Selbst Josephus, wo er auf die Landschaft Genezareth, in welcher eben Kapernaum gelegen, kommt, wird beinahe dichterisch gestimmt. «Wunderbar, sagt er (de bello

*) Maaß zu Bachiene 2. Th. 4 B. S. 199. giebt in seinem Citat aus Pococke 90 Schritt Länge, 60 Schritt Breite an, aber auch Brocardus und nach ihm Adrichomius geben die Länge zu zwei Bogenschüssen, die Breite zu einem Steinwurf an.

Jud. III. 10, 8.) ist das Land am See Genezareth an Natur und Schönheit. Schon von selbst bringt es bei seiner Fruchtbarkeit alle Gewächse hervor; dazu haben die Landbebauer die verschiedensten Pflanzen, denn die Temperatur der Luft sagt jeder von ihnen zu. Dort wächst der Wallnußbaum in großer Fülle, der sonst der Kühle bedarf, dort die Palme, welche sich der Hitze erfreuet, dort neben einander der Feigen- und Oelbaum, denen eine mildere Luft zusagt. Ein Wettstreit der Natur scheint statt zu finden, welche das Streitende in Eins zusammenbringen möchte und ein schöner Wettstreit der Jahreszeiten, indem eine jede von ihnen der andern das Land streitig machen möchte»*). Auch der überaus nüchterne Robinson giebt dieser Beschreibung seine Bestätigung S. 539. Nach Korte hat man von dem Berge Kurun Hattin eine ähnliche Aussicht wie vom Tabor, doch bemerkt er selbst wie auch Robinson, daß die vom Tabor noch um Vieles vorzüglicher ist. Von dem westlichen Horn aus hat man (nach Robinson) in der Nähe die Aussicht über die Ebene nördlich vom Tabor und auf das Becken Ardel Hamma, welches letztere mit verschiedenfarbigen Feldern wie ein Teppich daliegt; auf der andern Seite überblickt das Auge den nördlichen Theil des Sees Tiberias mit dem großen Dschebl esch-Scheikh, an seinen westlichen Ufern die Ebene Genezareth, im N. u. NW. Safed und mehrere Dörfer auf den Anhöhen, auch die Spitze des waldigen Karmel erblickte Pococke von hier aus (a. a. O. S. 99.), nach Brocardus und dem Graf Solms a. a. O. ist auch Hermon und Libanon in der Entfernung sichtbar. Vergegenwärtigen wir uns diese reizende Aussicht, die Unbewölktheit des südlichen Himmels, die feierliche Stille des frühen Morgens, so geht aus dem Allen hervor, daß es eine tief ergreifende Scene gewesen seyn muß. «Der ganze Auftritt, sagt Heß, hat etwas

*) Hiermit einstimmig Cotovicus a. a. O. S. 358.: juxta ipsum littus vallem transiimus pulcherrimam et uberem, etsi hodie inultam, diversi tamen generis arboribus opacam, hic enim ficus, oleas, musas, palmas, poma nucesque cernas. Quibus visis certe naturae vim vel maxime admirati sumus, quod deficiente cultura et hominum industria, tam varias arbores inter se maxime repugnantes sponte humum proferre conspiceremus.

Traulich-Ernstes, etwas Einnehmendes und Würdevolles. Der offne Himmel über ihm, die ländliche Gegend umher bildeten einen Naturtempel; keine Synagoge, selbst der Tempel der Hauptstadt nicht, konnte einen so feierlich-tiefen Eindruck machen. Nichts fand sich in dieser Umgebung, das zu den Formalitäten, die den gewohnten Lehr-Vortrag der Judenlehrer begleitet hätten, gehört. Er setzte sich auf der Anhöhe nieder und fing, die nächst um ihn herstehenden Jünger ins Auge fassend, also an: Selig sind die geistlich Armen.» Die Gefühle eines warmen Verehrers Christi an dieser Stätte bei hereindunkelndem Abende im Vollgenuß der Natur und der Rückerinnerungen an die Worte, die meist hier erschallt waren, schildert uns ein englischer Reisender Wilson, travels in the holy land. ed. 3. 1831. Vol. II. S. 6.

Noch kommen die zwei Differenzen mit Luk. in Betracht. Nach Mtth. geht Jesus nach der Rede vom Berge herab, hat sie also auf dem Berge gehalten, nach Luk. dagegen auf der Ebene — nach Mtth. sitzend, nach Luk. stehend. Die erste Differenz wurde von Chemnitz durch die Annahme eines zweimaligen Zurückziehens Jesu auf den Berg beseitigt, nämlich Luc. 6, 12. und dann wieder vor V. 20., um dem Volksdrange zu entgehen, allein nach Mtth. 8, 1. muß man glauben, daß die Haufen mit ihm vom Berge herabgehen. Michaelis, Paulus und auch neuerlich Riegler wollen ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ erklären «über einer flachen Gegend», welches zwar zur Rede an das Volk ein passender Standpunkt gewesen wäre, aber bei Luk. werden sofort die Heilungen erwähnt. Ungezwungen löst sich die Differenz, da man, wie wir zeigten, zu der Behauptung berechtigt ist, daß τόπος πεδινός, verschieden von ἡ πεδινή, nicht die Ebene bezeichnet, sondern einen ebnen Platz auf dem Berge selbst. Die andere Diskrepanz liegt gar nicht, wie man meinte, in den Worten des Luk. Schon Calvin, Grotius, Calov u. A. bemerken, daß Luk. das Stehen Jesu auf dem Blachfelde nur erwähnt, indem er von den Heilungen spricht, welche natürlich nicht sitzend verrichtet werden konnten; daß Christus die Rede stehend gehalten, sagt der Ev. nicht. Es hindert demnach nichts, sich den Erlöser dabei sitzend zu denken, ja es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß er, wie Chemnitz meinte, nach Ver-

richtung der Heilungen, wenigstens wieder einen Theil des Berges hinauf gestiegen sei, um mit seiner Rede weithin vernommen zu werden.

V. 2. In der Phrase ἀνοίγειν τὸ στόμα hat man von alten Zeiten her eine Emphasis gefunden. Chrys., Euth. finden darin die Andeutung des Ev., daß Jesus auch ohne zu sprechen gelehrt habe, nämlich durch seine Werke. Luther, welcher für den Prediger daran die Regel knüpft: «Tritt frisch auf, thu's Maul auf, hör' bald auf», hebt das Moment des getrosten unerschrockenen Predigens hervor, «dürre herausgesagt, Niemand angesehen noch geschont, es treffe wen oder was es wolle.» Nach Er. Schmid wird die Phrase gebraucht: quando aliquid arduum vel diu exspectatum dicendum est. So auch Calov, der überdieß noch die Emphasis hervorhebt: quod cum vehementia, ardore ac contentione tum animi tum vocis docuerit. Dagegen Calv., Beza mit Verwerfung jeder Emphase nur den Anfang einer Rede in der Phrase ausgedrückt finden, Zwingli: κατασκευή est. Nachdem Ernesti gegen die Liebhaberei der Emphasen gestritten, womit es die pietistischen Exegeten übertrieben, wird von Rosenmüller, Schleusner, Kuinöl der Ausdruck als Pleonasmus bezeichnet. Unter den Neuesten bemerkt — nach dem Vorgange von Fritzsche — Meyer: «Der Ausdruck ist lediglich auf die natürliche Sprachumständlichkeit zurückzuführen, welche um der genetischen Anschauung willen auch die Anfangs- und Nebenumstände nicht übergeht». Es ist dieß richtig, doch tritt diese Umständlichkeit eben dann ein, wenn es darauf ankommt, der Rede den Charakter des Feierlichen mitzutheilen, wie Hiob 3, 1. 32, 20. Apg. 8, 35. 10, 34. Außerdem schließt sich an den Ausdruck allerdings die Emphase des lauten und zuversichtlichen Sprechens an, wie sich dies im A. T. am deutlichsten Ezech. 29, 21., im N. T. 2 Kor. 6, 11. zeigt, wozu Wahl 3. A. bemerkt: ut cogitando addas παῤῥησιαζόμενος contextus jubet, wozu noch vgl.: Sprüchw. 31, 8. 9. Ezech. 3, 27. 33, 22. Sir. 15, 5. 20, 14. 24. Das Anfangen, das Moment des Feierlichen und zugleich das laute zuversichtliche Sprechen liegt in unserm Ausdruck: «da erhob er seine Stimme und sprach»; so auch im

N. T. ἐπῆρε τὴν φωνὴν αὐτοῦ Apg. 2, 14. — Allerdings ist die Phrase Hebraismus, doch hatten die Puristen Recht, wenn sie das Vorkommen derselben auch bei den Klassikern behaupteten (Georgi Vindiciae N. T. l. III. c. 4. §. 45. Balth. Stolberg, Elsner Observationes sacrae z. d. St.). Οἴγειν στόμα kommt in der Bedeutung «sich offen mittheilen, ausschütten» vor bei Aeschylus Prometh. vinct. V. 632. ed. Blomfield, wo Droysen übersetzt: «Wie recht den Freunden sich des Freundes Mund erschließt.» Bei Isokrates Panathen. ed. Coray c. 36. hat λύειν τὸ στόμα die Bedeutung des freien muthigen Aussprechens: ἐπειδήπερ οὖν ἐπελήλυθέ μοι τὸ παῤῥησιάσασθαι καὶ λέλυκα τὸ στόμα, καὶ τοιαύτην τὴν ὑπόθεσιν ἐποιησάμην. Bei Lukian Philopseud. c. 33. bezeichnet es entsprechend dem Gebrauch in Mtth. 13, 35. das feierliche Reden. Auch an unsrer Stelle würde man bei dem Momente des Feierlichen stehen zu bleiben haben.

V. 3—16.

Seligpreisung derer, die auf die rechte Weise nach dem Gottesreich verlangen (V. 3. 4.), die Früchte der Gerechtigkeit desselben erweisen (V. 5—9.), die damit verbundne Schmach der Welt auf sich nehmen (V. 10—12.), ohne ihre hohe Bestimmung als Jünger des Gottesreichs zu verläugnen (V. 13—16.).

Seligpreisung derer, die auf die rechte Weise nach dem Gottesreich verlangen und die Früchte der Gerechtigkeit desselben erweisen (V. 3—9.).

Die erste hier in Betracht kommende Frage über das Verhältniß dieser Makarismen zu denen bei Luk. ist schon S. 40. besprochen worden. Die zweite Frage betrifft den Endzweck dieser Makarismen, ihre Gliederung und ihr Verhältniß zu einander. Wir müssen hiebei auf das Verhalten Christi zu den Messiaserwartungen zurückgehn. Wie man überhaupt bei Christo das nicht verkennen kann, was man neuerdings in tadelndem Sinne eine spiritualistische Auslegung des A. T. genannt hat (Mtth. 22, 32.), wie sich ihm so Vieles, was der gewöhnliche Jude im eigentlichen Sinne

faßte, zum Bilde verklärte (Mtth. 19, 28. 26, 64. Joh. 1, 52.), so auch die Verheißungen, welche in messianischen Weissagungen und sonst den Armen, den Bedrückten, den Duldern gegeben werden. Was er von seinen Jüngern verlangt und was er ihnen bietet, spricht er ähnlich wie hier aus beim Auftreten in der Synagoge von Nazareth, die fröhliche Botschaft für die Armen, Freiheit für die Gefangenen, das Augenlicht für die Blinden, Errettung für die Bedrückten (Luc. 4, 18.). Wie er schon dort der Verheißung Jes. 61, 1 f., deren Worte er sich aneignet, eine geistige Wendung giebt, so tritt hier diese geistige Wendung der Messiaserwartungen selbst polemisch den gangbaren fleischlichen Hoffnungen gegenüber, namentlich in V. 3 u. 5. Erwartung und Bedingung der Erwartung werden zunächst auf rein geistigen Boden gerückt, wenigstens bildet die äußere Erfüllung nur den Hintergrund. Doch darf nicht verkannt werden, daß schon die Propheten mehr oder weniger von der Bildlichkeit ihrer Sprache ein Bewußtseyn haben und bereits im A. T. selbst häufig die geistige Beziehung mit der äußerlichen verknüpft ist. So wird den Armen und Bedrückten, den עֲנִיִּים, אֶבְיוֹנִים, im A. T. vorzugsweise das Heil, die Errettung verheißen Ps. 10, 2. 12. 17. 12, 6. 14, 6. 22, 27. 37, 11. 14. 68, 11. Jes. 41, 14. Hier fehlte nun die geistige Beziehung keineswegs, vielmehr waltete bei dieser Verheißung Rücksicht ob theils auf die häufige Ursache, theils auf die gewöhnliche Frucht solchen Leidens, es waren, wie dies selbst das hebr. Lexikon ausweist*), die gottesfürchtigen Bedrückten gemeint. In diesem alttestamentlichen Sinne faßt Lukas das πτωχοί, πεινῶντες — oder sollte er bei der Verheißung χορτασθήσεται an nichts als das äußerliche Sattwerden gedacht haben? Man beachte auch den Gegensatz solcher Reichen, wie sie Jac. 5, 1 f. bedroht werden, und vgl. die Warnungen Sprüchw. 23, 4. 28, 11. 20. Sir. 13, 2. 4. 22. Selbst Bauer sagt — im Gegensatze zu Strauß, de Wette

*) Gesenius thes. s. v. עָנִי: passim adjuncta innocentiae et pietatis neque non mansuetudinis notione. Daher auch Jes. 66, 2. עָנִי verbunden mit נְכֵה רוּחַ, und an 5 Stellen ein Keri עָנִי, wo im Ketib עָנָן, an 2 Stellen (Jes. 32, 7. Ps. 9, 19.) im Text עֲנִיִּים, wo am Rande עֲנִיִּים.

(a. a. O. S. 307.): «Im vorliegenden Zusammenhange meint Lukas keineswegs, daß die Armen als solche der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens seien, sondern er denkt sich unter ihnen zugleich solche, welche im weltlichen Leiden sich innerlich abhärmen, um in den Besitz der ewigen Güter zu gelangen».

Nach der Relation des Mtth. hat Christus noch τῷ πνεύματι hinzugefügt und somit jene alttestamentl. Verheißungen direkt auf das geistige Gebiet übertragen. Auch den Begriff des πενθεῖν kann man mit der notio adjuncta des religiösen Gebeugtseyns fassen, namentlich tritt in V. 5. der Gegensatz zu fleischlich-politischen Erwartungen hervor. Nun ist die Frage, ob diese drei Makarismen allein mit Rücksicht auf diese temporellen Verhältnisse ausgesprochen seien. Daß sie alsdann jeder für sich — im Grunde zur Wiederholung desselben Gedankens — daständen, muß um so mehr gegen diese Ansicht einnehmen, da sich in den folgenden unverkennbar ein Fortschritt findet. Und auch jene ersten drei Sätze reihen sich trefflich an, wenn man annehmen darf, daß sie in Verbindung mit dem vierten die Bedingungen des Eintritts in das Gottesreich aussprechen: «Gefühl der innern Armuth, Schmerz darüber, Beugung, Verlangen nach der Gerechtigkeit des Reichs Gottes (6, 33.)», dann folgen drei Aeußerungen der erlangten δικαιοσύνη — ἕνεκεν δικαιοσύνης V. 10. zeigt, daß der Besitz der δικαιοσύνη im Vorhergehenden schon als vorhanden gedacht ist. Hieran schließt sich die Schilderung des Verhaltens der Welt gegen diese Bürger des Gottesreiches. Um so wahrscheinlicher wird diese Ansicht von den drei ersten Makarismen, wenn τῷ πνεύματι V. 3. nicht als erklärender Zusatz des Ev. anzusehen seyn sollte, denn dann ist desto deutlicher, daß Christus die Grundvoraussetzung bei der Aufnahme in sein Reich ausspricht, während, wenn er nur οἱ πτωχοί gesagt, die drei Sätze desto eher als lose an einander gereihte Nachklänge alttestamentlicher Verheißungen angesehen werden können. Als ein erklärender Zusatz scheinen nun die Worte allerdings durch die Form der Makarismen bei Lukas bezeichnet zu werden, wie auch durch die nicht zu verkennende temporelle Beziehung von V. 5., die wenigstens in den Hintergrund tritt, sobald jener Stufen-

gang in den drei Versen angenommen wird. Muß man indeß überhaupt die antithetische Form der Makarismen bei Luk. in Anspruch nehmen (s. S. 42.), so hat auch das bloße *οἱ πτωχοί* mehr gegen als für sich; kann man zudem nicht bezweifeln, daß *οἱ πεινῶντες τὴν δικαιοσύνην* bei Mtth. ursprünglichere Form ist als das bloße *οἱ πεινῶντες* bei Luk., so wird man um so weniger Anstand nehmen, auch bei dem ersten Makarismus ein gleiches Verhältniß beider Evv. zuzugeben *). Daß alsdann die temporelle Beziehung, die bei V. 5. so unläugbar zu seyn scheint, für uns in den Hintergrund tritt, darf nicht irre machen. Für die damaligen Zuhörer, für welche andrerseits der Stufengang in den Hintergrund trat, ja ganz unverständlich blieb, mußte sie ganz deutlich seyn. So haben gewiß auch bei anderen Aussprüchen des Herrn manche Beziehungen auf die damaligen Zuhörer einen Eindruck gemacht, die für den Leser in der Gegenwart hinwegfallen und umgekehrt.

So nehmen wir denn schon in den drei ersten Makarismen eine Stufenfolge an, wie eine solche unverkennbar in den folgenden liegt, eine Andeutung der Entwickelungsstufen des geistlichen Lebens. Nur sind die verschiedenen Stufen nicht chronologisch von einander geschieden zu denken, nicht so daß die je vorhergehende Stufe beim Eintritt der nächsten als schlechthin verschwunden zu denken wäre, vielmehr verhält es sich, um in dem von Origenes in Bezug auf diese Tugend gebrauchten Bilde zu sprechen (T. XVI. in Joann. opp. III. ed. de la Rue S. 780.) so, daß «diese verschiedenen Trauben des von dem himmlischen Vater in den Gläubigen gepflanzten Weinstockes» sich nach einander ansetzen und, auch wenn die letzte zur Reife gekommen, die erste noch stehen bleibt; Basilius

*) Am stärksten erklärt sich unter den Neuern Bauer dafür, *τῷ πνεύματι* auf Rechnung des Mtth. zu setzen, jedoch nicht ohne die Tiefe des so entstehenden Gedankens anzuerkennen. «Wir sind unendlich davon entfernt, seine tiefe Bedeutung zu leugnen. — Wir sagen nur, der Sinn, welchen Mtth. durch jene einfache Kombination erzeugt hat, ist bei aller seiner unendlichen Tiefe jener zufällige, den wir den Witz des Gegensatzes nennen können. Dieses Spiel des Gegensatzes, wenn es nur die entgegengesetzten Worte zusammenbringt, kann allerdings einen tieferen Anklang hervorrufen, muß ihn aber zugleich in einer unbestimmten Tiefe verklingen lassen».

(in der übrigens unächten Schrift — s. Combefisius und Garnier praef. ad T. II. — de baptismo l. 1. c. 3.), sagt: ἴσως ὁ κίνδυνος τοῖς πᾶσιν, ἑνὸς ἐλλειφθέντος *). Ein falscher und ein für allemal abzuweisender hermeneutischer Grundsatz würde es ja seyn, wollte man sich Christi Blick bei seinen Reden jedesmal bloß auf seine Umgebung beschränkt denken und danach auch die Auslegung beschränken. So kann denn auch hier die Absicht, die Idee des messianischen Reiches unter den Zeitgenossen zu vergeistigen, keineswegs die andere ausschließen, die Bedingung zum Eintritt in das Gottesreich und die Beschaffenheit seiner Jünger in ihrer stufenmäßigen Entfaltung darzustellen **). — Vermöge des Fortschrittes in den Seligpreisungen könnte man nun geneigt seyn, auch in den Verheißungen einen entsprechenden Stufenfortschritt zu erwarten, wie ein solcher würklich von Menken behauptet wurde (Betrachtungen über den Matthäus. Bremen 1822. S. 293). Aber dem ist nicht so. Bei den Verheißungen ist eigentlich überall an das gedacht, was die höchste Stufe als Ziel darbietet und die ver-

*) «Die geistliche Armuth soll nicht allein als Scheidewand zwischen dem vorigen und jetzigen Zustande in uns bleiben, sondern nun auch als eine selbstthätige Verwahrerin des Heils wirksam werden», Nitzsch Syst. der christl. Lehre S. 275. 3. A.

**) Wenn die symbolisch-dogmatische Auslegung, des 17. Jahrh. alle biblische Lehre auf das Prokrustesbette des dogmatischen Schematismus einer spätern Zeit brachte, so war es nur der andere Pol dieses Extrems, wenn im Eifer für die historische Exegese Keil es zweifelhaft fand, «daß Jesus von dem Plane der Vorsehung (die christliche Wahrheit zum Eigenthume aller Zeiten zu machen!) Kenntniß gehabt und bei seinen Aussprüchen auf die Nachwelt habe Rücksicht nehmen können» (Analekten von Keil und Tzschirner B. 1. St. 1. S. 63.). Eine triftige Gegenrede schon in jener Zeit ist die Abhandlung von Stäudlin «über die bloß histor. Auslegung des N. T.» in dem theol. Journal v. Ammon und Bertholdt 2. B. 1. St. S. 8f. Sehr naiv klingt die, von ähnlicher Beschränkung ausgehende, Klage Eichhorns in einer Stelle in der Allg. Bibl., «daß die Gewohnheit, über Bibeltexte zu predigen, welche die Aussprüche Jesu in umfassenderm Sinne zu nehmen nöthige, dem Fortschritte der historischen Exegese beständig Schranken setze» — wobei nur vergessen wird, daß ohne diesen ungünstigen Umstand niemals für die Exegese Lehrstühle würden errichtet worden seyn.

schiedenen Seiten dieses höchsten Gutes werden eine nach der anderen in solcher Weise hervorgehoben, daß sie den verschiedenen Makarismen entsprechen. Aug.: unum praemium, quod est regnum coelorum, pro his gradibus varie nominatum est. Auch ist der Text geradezu einem Stufenunterschiede der Verheißungen entgegen, insofern V. 10. dieselbe Verheißung wie V. 3. wiederkehrt, was wohl auch zu jener Veränderung der Lesart bewogen, die sich bei Clemens Alex. findet: ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι.

V. 3. Wir erklären

1. die Seligpreisung, 2. die Verheißung.

I. Die Seligpreisung.

1) Geschichte der Auslegung. Zunächst ist die falsche, zuerst von Olearius vorgeschlagene, dann von Wetstein*), Heumann, Michaelis, Paulus gebilligte Konstruktion zu beseitigen, welche τῷ πνεύματι als nähere Bestimmung mit μακάριοι verbindet, «glücklich in ihrem Geiste sind die Armen.» Von Dr. Paulus wird gegen die Erklärung: «innerlich Leidende» bemerkt: «Aber zu wünschen, daß seine Lehranhänger das seyn möchten, konnte Jesus, der heitere Beförderer des Frohsinns, nicht denken.» Aus vielen Gründen ist, wie schon Knapp gezeigt hat, diese Verbindung unzulässig. 1. Aus der Wortstellung — es wäre denn, daß man eine wörtliche Uebertragung des aramäischen Originals annähme, und daß dieses gelautet hätte: אַשְׁרֵי דַּעֲנִיֵּי רוּחַ. 2. Es würde bei dieser Konstruktion die Symmetrie dieses Makarismus mit den übrigen zerstört werden. 3. Wenn der erste Makarismus nur von der leiblichen Armuth handelte, wäre der Fortschritt mit den übrigen zerstört. 4. Die Konstruktion καθαροὶ τῇ καρδίᾳ V. 8. weist auch hier auf das Richtige hin. — Hat man nun πτωχοὶ τῷ πνεύματι zu verbinden, so läßt sich eine zwiefache Beziehung des Ausdrucks denken, auf leibliche Armuth oder auf geistige. Wäre

*) Wetstein hat unter πνεῦμα bloß den Gottesgeist verstanden, πνεύματι als Dativ des Urtheils genommen, wie im Griechischen z. B. ὡς ἐμοί (Matthiä Griech. Gramm. 2. A. §. 388.), = «nach Gottes Urtheil sind glücklich».

die Armuth ein so charakteristisches Kennzeichen der alten Judenchristen gewesen, daß man den Namen Ebioniten als allgemeinen Christennamen anzusehen hätte, wie Nazaräer, so würde die Vermuthung von vorn herein Wahrscheinlichkeit haben, daß die Beziehung des Makarismus auf leibliche Armuth die älteste sei. Die Ebioniten des zweiten Jahrh., die wir aus den Clementinen kennen, sind jedenfalls dieser Deutung gefolgt, sie verstehen *πιστοὶ πένητες* unter den *πτωχοὶ τ. πν.* (hom. 15, 10.). Allein es sind diese gnostischen Ebioniten eben auch Häretiker, welche die eigenthümliche Lehre aufstellen: *πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα* (hom. 15, 9.), eine Lehre, die man wegen der angeblichen Verwandtschaft mit der Essäischen Gütergemeinschaft als Mitbeweis für den Zusammenhang der Sekte mit den Essäern angesehen hat (Credner in Winer's Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1. B. 3. H. S. 299. und Baur de Ebionitarum origine et doctr. ab Essenis repetenda. 1831. S. 30.)*). Es waren aber auch exegetische Gründe, welche von jeher der Erklärung von leiblicher Armuth Vorschub gethan, nämlich zunächst der Ausspruch bei Luk., wo *τῷ πνεύματι* fehlt (vgl. Mald., Grot., Clericus, Olearius); sodann meinte man die Sprache für sich zu haben, nach welcher *πτωχοί* mendici, egeni heiße, dagegen *πένης* pauper. So sagt Tert. adv. Marc. 4, 14. 15.: beati mendici (sic enim exigit interpretatio vocabuli, quod in graeco est); de idolol. c. 12. übersetzt er indeß egeni. Danach erklären nun eine große Anzahl von Kirchenvätern, und zwar wird von den Meisten *πνεῦμα* geradezu in der Bed. voluntate, *ἐκ προαιρέσεως* genommen. So Hieron., Basil. (zu Ps. 33, 5. T. I. S. 147.**) und reg. brev. interr. 205.), Gregor von

*) Bekanntlich hat Strauß die Lehre der Clementinen von der Armuth außer Luc. 6, 20. auch in der Parabel vom reichen Manne finden wollen, worin ihm de Wette gefolgt ist, aber er hat fälschlich als Lehre der Clementinen angenommen, daß jede Armuth tugendhaft sei, während sie dies nur von der freiwilligen behaupteten (hom. 15, 10.). Ich sehe, daß auch von Schliemann in seinem schätzenswerthen Werke über die Clementinen, 1844. S. 240. hierauf aufmerksam gemacht wird.

**) *Οὐκ ἀεὶ*, sagt er dort, *ἐπαινετὴ ἡ πτωχεία, ἀλλ' ἡ ἐκ προαι-*

Nyssa in oratio I. de beatitudinibus. Auf die so gefaßte Stelle hinblickend sagt Kaiser Julian im 43sten Briefe, der Christen spottend, er wolle nur ihre Güter konfisciren, damit sie als die Armen ins Himmelreich eingehen könnten. Die katholische Kirche gründete auf diesen Ausspruch, in Verbindung mit Mtth. 19, 21., das consilium evangelicum paupertatis voluntariae, so erklärt P. Burgensis, Corn. a Lapide, Zegerus, Maldon., R. Simon (hist. des commentateurs etc. Rotterd. 1693. S. 247.), welcher sich für die Bed. voluntas auf Mtth. 26, 41. Röm. 1, 9. 1 Kor. 7, 34. Ephes. 4, 3. beruft; ja selbst V. 10. erklärten Mald., R. Simon u. A. im Dienste jener Lehre: «die leiblich Hunger leiden wegen der Gerechtigkeit». Auch Chrys., obwohl er πτωχοί von den geistig Armen versteht, erklärt πνεύματι durch τῇ προαιρέσει καὶ τῇ ψυχῇ. Nun bezeichnen die verwandten Ausdrücke ἐκ καρδίας und ψυχικῶς 2 Makk. 4, 37. 14, 24. die Freiwilligkeit, aber während dieser Sprachgebrauch konstatirt und aus der sowohl klassischen als helleniſtischen Bed. von ψυχή «Verlangen, Neigung» erklärlich ist, findet dies bei dem Adv. πνευματικῶς nicht statt, davon abgesehen, daß sich auch der Dat. nicht ohne Weiteres adverbialisch nehmen läßt. Hiemit ist denn auch gegen diejenige Fassung entschieden, welche den Dat. adverbialisch von dem geduldigen Ertragen versteht. So vermuthlich der Verf. der Clementinen recogn. l. II. c. 28.: pauperes pro penuriae tolerantia adepturos esse regna coelorum, Melanchth.: pauperes spiritu, i. e. vera patientia tolerantes paupertatem. Glaubt man πτωχοί von der leiblichen Armuth verstehen zu müssen, so würde diejenige Auffassung entschieden den Vorzug verdienen, deren Vertreter in der alten Kirche Clemens Alex. ist. Clemens hat in seiner vortrefflichen Schrift: Quis dives salvus die Absicht zu zeigen, daß der Reichthum an sich ein

---

ρέσεως κατὰ τ. εὐαγγελικὸν σκοπὸν κατορθουμένη· πολλοὶ γὰρ πτωχοὶ μὲν τῇ περιουσίᾳ, πλεονεκτικώτατοι δὲ τῇ προαιρέσει τυγχάνουσιν. Dagegen erklärt er im Komm. zu Jes. 14. §. 287. (T. I. 597.) mit Berufung auf die neutest. Worte: πτωχοὺς δὲ οὐ τοὺς κατὰ χρήματα ἐνδεεῖς λέγει, ἀλλὰ τοὺς τῇ διανοίᾳ ἠλαττωμένους.

Adiaphoron sei (§. 15.), bei dem es nur darauf ankomme, ob man sich desselben als ὄργανον zum Guten bediene (§. 14.); daraus wird gefolgert, daß mithin Christus unter den gepriesenen Armen an Geist solche verstehe, welche, mögen sie arm oder reich seyn, in ihrem Innern los von ihrem Besitzthum, mithin arm sind — wozu dann eine treffliche Parallele wäre 1 Kor. 7, 29.: «Die da haben, als hätten sie nicht» (vgl. Jer. 9, 23.) und Jak. 1, 9. 10.: *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ· ὁ δὲ πλούσιος, ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ.* So unter den katholischen Auslegern: Kistemaker mit Berufung auf Ps. 62, 11. 1 Kor. 7, 30. 31.; unter den protestantischen: Grotius, Episcopius, Werenfels, Beausobre, Mosh., auch schon Luth.*): «Die Armuth vor Gott d. i. von Herzen, d. i. daß er seine Zuversicht, Trost und Trotz nicht setzet auf zeitliche Dinge» — «daß das Herz, was es für Güter hat, immer so hinsetze als hätte man's nicht und alle Stunden darum kommen müßte». Bei dieser Fassung geht nun aber sowohl der Vortheil wieder verloren, den Ausspruch in dieser Form an Luk. anzunähern, als auch der, die darauf folgenden zu den historischen Verhältnissen, aus denen damals Christus in seiner Umgebung sprach, bestimmter zu motiviren und ihnen gleichfalls eine Beziehung auf äußere Noth zu geben. Man wird bei dieser Fassung durchaus auf das Gebiet geistiger Zustände versetzt, und so bildet sie den Uebergang zu den Auslegungen von geistiger Armuth, welche als die alleinrichtige denen erscheinen muß, die sich nicht enthalten können, in den Makarismen eine Stufenfolge anzuerkennen. Und von geistiger Armuth wird der Ausspruch verstanden von Origenes hom. V. in Josuam T. II. ed. de la Rue, Athanasius quaest. ad Antiochum, quaest. 91., Chrys., Theoph., Euthym., Makarius hom. XII., Aug.

*) Die Luther. Uebers. «die geistlich arm sind» meint also nicht «die sich arm an geistlichen Gütern fühlen». Bei der Stelle Mtth. 11, 5. schwankt die Erklärung Luthers, das eine Mal sagt er: «so sind diese Armen gewiß nicht die Bettler und leiblichen Armen, sondern die geistlichen Armen» (bei Walch XII, 120.), das andre Mal verbindet er die Beziehung auf leibliche und auf geistige Armuth (bei Walch XI. 1342.).

von dem Verf. des opus imperf., Erasm., Beza, Piscator, Chemnitz, Hunnius, Calov, Spanheim, Knapp, Olsh. Die Meisten der Genannten erkennen, daß der dat. ein Dat. der Rücksicht ist (wo die Hebräer und Syrer, auch zuweilen die Griechen, den Gen. setzen), und diejenige Seite des Subjekts bezeichnet, in welcher das Armseyn sich kund giebt; vgl. 1 Kor. 7, 34.: ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι. — Doch wurde schon bemerkt, daß Chrys., Euth. den dat. modi darin finden, das Moment der geistigen Selbstbestimmung zur Armuth. Viele verlassen den strengen Begriff der Armuth, indem sie sich nur an die notio adjuncta der Niedrigkeit in den eignen Augen halten; so die griechischen Ausleger, von denen sich Euthym. auf die Etymologie von πτήσσω beruft, und Mehrere der seichtern Erklärer des vorigen Jahrh., wie Bolten «Heil dem Demüthigen», Teller «Heil dem Bescheidenen». Auf einem andern Wege gelangen Augustin, Erasm., Zwingli zu dem angegebenen Sinne, indem sie im Dat. die Bezeichnung dessen, woran man arm ist, finden, und πνεῦμα in partem malam verstehen von dem spiritus elatus, der ferocia animi. Mit Recht wendet dagegen Fritzsche ein, daß man von Armuth nur in Bezug auf ein Gut spreche, verfehlt jedoch gänzlich das Richtige, indem er πνεῦμα ebenfalls von dem, woran man arm ist, verstanden wissen will, und dann den Satz erklärt: fortunati homines ingenio et eruditione parum florentes *). — 2) Die Auslegung. Daß πνεῦμα, der menschliche Geist, diejenige Sphäre bezeichnet, worin die Armuth sich kund giebt, läßt sich auch aus der Analogie des Hebr. עֲנִי־רוּחַ schließen. Haben wir nun, wie es schon die Peschito thut, zu übersetzen «die in ihrem Geiste arm sind», so kann dieses nur in Bezug auf das Bewußtseyn der Armuth an den Heilsgütern ausgesprochen seyn. Manche Erklärer heben dabei einseitig das Bedürfniß nach Erkenntniß hervor wie Stolz, «Heil den für Wahrheit noch offnen Seelen», Kuinöl: qui agnoscunt,

*) Dieser Fassung würde am nächsten kommen die sarkastische Deutung des Namens Ebioniten bei Epiph. haer. 30, 17.: πτωχὸς γὰρ ὡς ἀληθῶς (Ebion nämlich) καὶ τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ἐλπίδι καὶ τῷ ἔργῳ κ. τ. λ.

quam rudes sint divinae doctrinae. Doch beruht eine solche Beschränkung nur auf Mangel an religiöser Tiefe. Da V. 6. der Hunger und Durst nach der wahren Gerechtigkeit erwähnt ist, so liegt es am nächsten, an das Gefühl der sittlichen Armuth zu denken und darauf führt auch der verwandte Ausspruch Mtth. 11, 28—30., wo der Erlöser diejenigen einladet, welche sich unfähig fühlen, dem Gesetz Gottes Genüge zu thun. Will man den Umfang weiter ausführen, so mag man immerhin sagen: der Erkenntniß nach arm an Wahrheit, dem Willen nach arm an Heiligkeit, dem Gefühl nach arm an Seligkeit. Von der Armuth an geistigen Gütern kommt *πτωχός* vor Offenb. 3, 17., *πλούσιος* vom Reichthum an geistigen Gütern Offenb. 2, 9. 3, 17. 2 Kor. 8, 9. Jak. 2, 5. und in dem Briefe des Barnabas c. 19.: *ἁπλοῦς τῇ καρδίᾳ καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι**). — De Wette, welcher in «dem Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus» in den Stud. von Daub und Creuzer B. III. den Begriff der עֲנִיִּים und אֶבְיוֹנִים in den Psalmen entwickelt hatte (vgl. seine commentatio de morte J. expiatoria S. 88.), ist der Ansicht, daß Christus auch hier den Ausdruck *πτωχοί* von den leidenden Bürgern der Theokratie gebrauche, mit dem Ausdruck *τῷ πνεύματι* aber «die Art oder Sphäre der *πτωχεία*» bezeichne. Obwohl er diese Fassung von der unsrigen noch unterscheidet, so ist sie doch wesentlich damit identisch, denn eine Anknüpfung an den alttestam. Terminus ist auch uns nicht unwahrscheinlich.

II. Die Verheißung.

Der Terminus *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* findet sich in der Bergpredigt noch V. 10. 19. 20. 6, 10. 7, 21. und ist mit Rücksicht auf diese Stellen zu erläutern. — Weder die Idee noch der Ausdruck sind erst von Christo eingeführt. Ein Gottesreich d. h. ein gegliedertes Gemeinwesen, welches sein Princip im Willen des persönlichen Gottes hat, war schon in der jüdischen Theokratie gegründet worden, doch so

*) Vgl. Plato de Rep. VII. p. 521. St.: *οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι οὐ χρυσίου, ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἐμφρονος.*

daß daſſelbe ſich auf eine natürliche Beſtimmtheit, die nationale Partikularität, abgrenzte, das bürgerliche Leben unmittelbar zum religiöſen machte, die religiöſe Wahrheit durch das Symbol, das religiös-ſittliche Leben durch das gebietende Geſetz vermittelte. Gott hat dies Volk von den Völkern der Erde beſonders ausgewählt, wiewohl nicht um irgend eines Vorzuges willen, ſondern aus reiner Liebe, d. h. nur um ſich ſelbſt in ihm zu offenbaren 5 Moſ. 7, 6—8.; daher heißt es im beſondern Sinne das Volk ſeines Eigenthums (2 Moſ. 19, 5. 5 Moſ. 14, 2.), die gottgeweihte Heerde (Mich. 7, 14.), es iſt ein Reich von Prieſtern, ein heiliges Volk (2 Moſ. 19, 6.), inſofern es nämlich von Gott als König regiert wird (5 Moſ. 33, 5. Jeſ. 33, 22. u. a.) und zu ihm als König in Wort und Werk ſich bekennt. Es ſteht alſo in demſelben Verhältniſſe zu den übrigen Völkern, in welchem die Prieſter zu den Laien. Dies ſeine Beſtimmung; da es dieſelbe nicht realiſirte, bedurfte es nichtsdeſtoweniger der beſonderen Kaſte der Prieſter (vgl. über die Grundbegriffe der altteſtamentlichen Theokratie von Cölln, Bibl. Theol. 1. Th. §. 51.). In dieſer ſeiner partikularen Beſchränkung hatte das Volk indeß doch auch das Bewußtſeyn der Allgemeinheit ſeines religiöſen Princips, und zwar — da das moſaiſche Judenthum an ſich nicht Religion aller Völker werden kann, ſie könnten ja z. B. nicht alle zu den Feſten in den Tempel kommen — unter Vorausſetzung, daß dereinſt der Geiſt dieſes Princips aus ſeinen ſymboliſchen und lokalen Formen gelöſt werden würde (dies auch anerkannt bei Br. Bauer, d. Religion des A. T. II. 389. Vatke, d. Religion des A. T. I. S. 442.) vgl. Jer. 31, 31 f. Dieſe Vollendung und damit Aufhebung und Verklärung des altteſt. Gottesreiches kommt zu Stande in dem Meſſias, der als ſichtbarer Stellvertreter Gottes eintritt. Unter ihm wird das partikulare Gottesreich Weltreich — welcher Begriff mehr oder weniger vergeiſtigt gefaßt wird — und die Heiligen nehmen ſammt ihrem Könige das Königreich ein, das kein Ende hat (Dan. 7, 14. 18. 22.). Inſofern nun die volle Verwürklichung des Gottesreiches in jener meſſianiſchen Zukunft lag, wo Gott durch einen ſichtbaren Vertreter das Reich übernehmen würde, erhielt das vollendete Gottesreich vorzugs-

weise den Namen *βασιλεία τ. θεοῦ*; in dem Sinne wurde damals von Vielen die *βασιλεία τ. θεοῦ* erwartet (Luc. 17, 20. 19, 11. 23, 52.), in dem Sinne wurde ihr Naheseyn von Joh. dem Täufer verkündigt; auch Jes. 40, 9. braucht der Paraphrast für «siehe euer Gott» in diesem Sinne: אִתְגְּלִיַת מַלְכוּתָא דֵאֱלָהְכוֹן «das Reich eures Gottes ist offenbart», desgl. Targum Mich. 4, 7. Da der rabbinische Sprachgebrauch überaus häufig den Terminus Himmel der Benennung Gott substituirt (Luc. 15, 21.), so findet sich in rabb. Schriften häufiger noch die Erwähnung des מַלְכוּת שָׁמַיִם als des מַלְכוּת אֱלֹהִים, und so auch fast konstant bei Mtth. *βασιλεία τ. οὐρανῶν*, während die anderen Evv. ohne Ausnahme *βασ. τ. θεοῦ* haben. Doch kommt dieser letztere Ausdruck auch bei Mtth. vor (6, 33. 12, 28. 13, 43. 21, 31. 43. 26, 29.). Im rabbinischen Sprachgebrauche hat der Terminus eine zwiefache Bedeutung, die geistig-ethische und die endgeschichtliche — Ausdrücke, welche Nitzsch hiefür eingeführt hat (s. zu 6, 10.). Sehr häufig verstehen die Rabbinen unter dem מַלְכוּת שָׁמַיִם, was wir Gottesdienst, Gottesverehrung nennen*), den Inbegriff der religiösen Pflichten; aber auch das Messiasreich (Schöttgen horae Talm. zu Mtth. 6, 10.), obwohl sie es nicht ausdrücklich Gottesreich nennen (s. Schöttgen diss. de regno coelorum §. 6.). Für den letzteren Begriff wurde der Terminus

*) Die Stellen hat Lightfoot und Wetstein zu Mtth. 3, 2., besonders Schöttgen zu Mtth. 11, 29. gesammelt, welcher auch bemerkt, daß zwischen dem עוֹל מִצְוֹת und עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם fast kein Unterschied sei — allerdings insofern nicht als die Gottesverehrung die Erfüllung der Gebote mit in sich begreift, aber der Ausdruck קַבָּל מלכות שמים scheint im strengeren Sinne nicht die Pflichterfüllung an sich, selbst nicht die des Gebetes, sondern die innere Andacht, die Unterwerfung des Gemüths vor Gott bezeichnet zu haben, s. die Stelle Tanchuma f. 5, 1. und cod. Berachoth f. 16, 1. mit der Gemara in Pinners Ausg. des Babyl. Talmud I. 2. Abschn. S. 16. — Schöttgen gesteht in der diss. de regno coel. §. 6. keine Stelle zu kennen, wo das Messiasreich ausdrücklich Gottesreich genannt werde, aber dahin gehört doch die Bitte in den jüdischen Gebeten: «es komme dein Reich», wie in dem solennen Gebet Kaddisch, wo es hinter einander heißt: יַמְלִיךְ מַלְכוּתֵיהּ וְיַצְמַח פּוּרְקָנֵיהּ «er helfe seinem Reiche zur Herrschaft und lasse die Erlösung aufgehen.»

עוֹלָם הַבָּא gebräuchlich, vgl. schon in den LXX. Jes. 9, 6. cod. Alex. *πατὴρ τοῦ αἰῶνος μέλλοντος*, desgl. יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל מַעְלָה (Gal. 4, 25. 26. Offb. 21, 2. 10.). Christus nun, im Bewußtseyn seiner Messianität, verkündigt, daß das mit ihm erwartete Gottesreich da, doch zugleich auch, daß es ein zukünftiges sei, ebenso die Apostel. Als von einem gegenwärtigen wird vom Gottesreich gesprochen Mtth. 11, 12. 12, 28. 16, 19. Mrc. 12, 34. Luc. 16, 16. 17, 20. 21. Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. Kol. 1, 13. 4, 11. Hebr. 12, 28., als von einem zukünftigen Mtth. 13, 43. 25, 34. 26, 29. Mrc. 9, 47. Luc. 13, 29. 22, 16. 1 Kor. 6, 9. 10. 15, 50. 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 1. 18. 2 Petr. 1, 11. Apg. 14, 22. u. a. Der Begriff dieses Gottesreiches ist kein anderer als der des alttestamentlichen, «ein gegliedertes Gemeinwesen, welches sein Princip in dem Willen des persönlichen Gottes hat», nur ist nunmehr der Repräsentant Gottes da, durch welchen Gott seinen Willen offenbart und realisirt, daher es auch die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* heißt (Eph. 5, 5. 2 Petr. 1, 11. J. Gerhard loci theol. T. XX. 122 f.), ferner ist die Art der Verwürklichung dieses neutest. Gottesreiches eine andere. Die partikular-nationale Schranke fällt, das bürgerliche Leben wird vom religiösen losgelöst, an die Stelle des Symbols tritt die Wahrheit, an die Stelle des Gesetzes die Gnade (Joh. 1, 17.). So wird zunächst das äußere Gottesreich verinnerlicht (Luc. 17, 20. 21.). Allein wie jede Kraft zur Erscheinung kommt, so mußte auch diejenige Lebenskraft, welche von Christo ausgegangen, die Gläubigen einheitlich und gliedlich zusammenschloß, einen äußeren Ausdruck erhalten, sie erhielt ihn in der *ἐκκλησία* Mtth. 16, 18. Was den dem Mtth. gewöhnlichen Terminus *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* anlangt, so könnte man ihn so fassen, daß er auf den das Himmlische und Irdische zusammenfassenden Umfang jenes Reiches hinwiese, wie diese Vorstellung sich bei Paulus und Mtth. 6, 10. findet, aber da der Ausdruck ein Idiotismus des Mtth. zu seyn scheint, auch diese Seite des Begriffs nirgend hervorgehoben wird, so werden wir ihn richtiger als identisch mit *βασ. τ. θεοῦ* ansehn. Nun ist jenes neutest. Gottesreich nach innen und nach außen, im Einzelnen und im Ganzen, ein werdendes, Christus nennt es ein

sich ausbreitendes Senfkorn (vgl. Mtth. 13, 31. 32. Mrc. 31. 32.), daher die tägliche Bitte «dein Reich komme.» Wie nun die Vollendung und Verklärung des alttestam. Gottesreichs die Verinnerlichung desselben war, so ist die Vollendung und Verklärung des neutest. Gottesreiches die vollendete Verleiblichung und Veräußerlichung desselben, wenn nämlich dessen äußere Erscheinung dem innerlich würkenden Princip vollkommen adäquat geworden seyn wird*), womit dann kosmische Veränderungen, ein neuer Himmel und eine neue Erde gegeben sind (Röm. 8, 19—22. Mtth. 19, 28. Kol. 3, 4. 2 Petr. 3, 13. Offenb. 21.). Nach Rothe ist die Form dieser vollendeten Verleiblichung der Staat, nämlich der vollendete sittliche Organismus, in welchem das in der Kirche gepflegte religiöse Princip zur alles durchdringenden Seele geworden ist. So wäre wie der Anfang, so auch das Ende ein religiöser Staat, nur allerdings mit dem Unterschiede, daß am Anfange das Natürliche unmittelbar als das Religiöse gilt, am Ende das Natürliche mittelbar religiös geworden ist. Bleibt man bei dem allgemeinsten Begriffe des Staates stehn «der zur Organisation der Welt sich entfaltende Geist» oder dgl., so finden wir auch dagegen nichts einzuwenden**).

---

*) «Es folgt, daß mit dem Aeußerlichwerden der Kirche immer ein gewisses Unwahrwerden verbunden ist», Nitzsch.

**) Als unrichtig erscheint uns in der Rotheschen Ansicht vorzugsweise dies, daß er von einem allmähligen Uebergehen der Kirche in den gegenwärtigen Staat spricht. In dieser Hinsicht stimmen wir der Polemik von Stahl bei. Zwar vermögen wir nicht mit Stahl den Staat bloß auf die Rechtssphäre zu beschränken, aber wir müssen mit ihm die Beziehung auf die Sünde, das Gesetz und die Disciplin als ein wesentliches Moment des Staates ansehen. Rothe aber ist unsicher, ob er das Gesetz und die Disciplin als Moment des vollendeten Staates ansehen soll (die Anfänge der christl. Kirche I. S. 32.). Fällt dies Moment hinweg, so läßt sich beim «vollendeten Staate» der Begriff des Staates nur im allgemeinsten Sinne festhalten. Ferner erkennt auch Rothe (S. 11.) ebenso wie Neander (Leben Jesu 3. A. S. 128.) an, daß kosmische Veränderungen eintreten, die nicht als das Ergebniß natürlicher Entwickelung zu fassen sind. Läßt sich dann noch in dem vollendeten Staate ein Würken auf die Natur denken, das dem gegenwärtigen nalog wäre, das sich mit demselben in progressiver Reihe denken ließe?

Vermöge des Umfanges und der Vielseitigkeit des Begriffs kommt alles darauf an, seine verschiedenen Momente unter den rechten Einheitspunkt zu bringen, wozu die Beachtung seiner Genesis am meisten beiträgt. Die Vernachlässigung dieses Gesichtspunkts hat zur Folge gehabt, daß Aeltere und Neuere die verschiedenen Seiten desselben als vereinzelte Bedeutungen aufzählten*); nachdem aber die historische Auslegung seit Semler den altteſtam.-jüdischen Anknüpfungspunkt ins Auge gefaßt hatte, verfehlt man wieder das Richtige entweder dadurch, daß man den Einheitspunkt zu oberflächlich bestimmte, wie wenn Wahl, auch noch in der 3ten A., sich mit dem abstrakten Gesammtbegriff begnügt: felicitas nunc et olim per Jesum obtinenda, oder daß man, das Gemeinsame zwischen der altteſtam. und neuteſtam. Fassung gänzlich aus dem Auge verlierend, in dieser bedeutendsten biblischen Idee nur Akkommodation an jüdische Meinungen fand, wie Semler selbst, welcher «der kleinen, jüdischen Lokalidee» des Reiches Gottes die Idee einer zur moralischen Ausbesserung des Menschen bestimmten Lehre (anderwärts «die neue Heilsordnung») substituirte, Teller, welcher die magere Idee «der christlichen Religionsverfassung» an die Stelle setzte**). Von Einigen wurde nur darin gefehlt, daß sie mit

---

Jedenfalls muß daher gesagt werden, daß, wie die Kirche in ihrer gegenwärtigen specifischen Erscheinung und Bethätigungsweise hinwegfällt, so auch der Staat. Nur die Frage bleibt übrig, ob das Handeln im vollendeten Gottesreiche bloß als Selbstdarstellung der Frömmigkeit anzusehen, oder als Würken auf die Natur. Wir finden indeß keinen Grund, auf das eine von beiden ausschließlich uns zu beschränken.

*) Euth. zu Mtth. 3, 2., welcher dort unter βασ. τ. οὐρ. Christum selbst verstehen will, fährt fort: ἢ βασ. οὐρ. λέγει τ. πολιτείαν τῶν ἀγγέλων, ἣν ὁ Χριστὸς ὅσον οὔπω νομοθετεῖν ἔμελλε διὰ τῶν εὐαγγελικῶν ἐντολῶν. λέγεται δὲ βασ. οὐρ. καὶ ἡ ἀπόλαυσις τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀγαθῶν. δηλοῖ δὲ καὶ ἄλλα πλείονα τὸ ὄνομα τῆς βασ. τ. οὐρ., πολυσήμαντον ὄν, ὡς προϊόντες εὑρήσομεν. Zwingli zu Joh. 3, 5.: capitur hic regnum Dei pro doctrina coelesti et praedicatione evangelii ut Luc. 18., capitur aliquando pro vita aeterna Mtth. 25. Luc. 14., quandoque pro ecclesia et congregatione fidelium ut Mtth. 13, 24. Derselbe Fehler bei Schleusner, Bretschneider 2. A.

**) Bahrdt (das Neue Teſtam. u. ſ. w. S. 6.): «Weil die Juden einen Messias erwarteten, der sich als König an der Spitze der

Vernachläſſigung der Dieſſeitigkeit des Reiches Gottes, die Benennung auf die Periode der jenſeitigen Vollendung beſchränkten, ſo die alten Ausleger der abendländiſchen Kirche (ſ. zu 6, 10.) und unter den Neuern Koppe, exc. 1. ad ep. ad Thess., Keil hist. dogm. de regno Messiae 1781. Storr opusc. I., welcher letztere die Herrſchaft Chriſti von ſeiner Erhöhung an unter dem Ausdrucke begreift*). Am vielſeitigſten und umfaſſendſten iſt ſchon von Origenes der Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* entwickelt worden. Es heißt bei ihm in *περὶ εὐχῆς* (T. I. 238.): *δηλονότι ὁ εὐχόμενος ἐλθεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, περὶ τοῦ τὴν ἐν αὐτῷ βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἀνατεῖλαι καὶ καρποφορῆσαι καὶ τελειωθῆναι, εὐλόγως εὔχεται. παντὸς μὲν ἁγίου ὑπὸ θεοῦ βασιλευομένου καὶ τοῖς πνευματικοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ πειθομένου, οἱονεὶ εὐνομουμένην πόλιν οἰκοῦντος αὐτόν· παρόντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς καὶ συμβουλεύοντος τῷ πατρὶ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ τετελειωμένῃ ψυχῇ κατὰ τὸ εἰρημένον, οὗ πρὸ βραχέος ἐμνημόνευον· πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.* Nach einigen dazwiſchen liegenden Erläuterungen fährt er fort, je mehr die Heiligung des Namens Gottes komme, deſto mehr werde auch ſein Reich kommen und das erfüllt werden, was 1 Kor. 13, 9. 10. ſteht, und ſetzt dann hinzu: *τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης ἀδιαλείπτως προκόπτουσιν ἐνστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον,*

Nation zeigen würde, ſo fand es Jeſus der Klugheit gemäß, dieſe wohlthätige Abſicht (die Menſchen zu einer allgemeinen moraliſchen Religion zu vereinigen) zu verbergen, und die Bekenner der beſſeren Religion unter dem Bilde eines Reiches vorzuſtellen» u. ſ. w. — Dieſe Akkommodationsausflucht findet ſich auch noch bei Bretſchneider s. A. Bei Wahl 3. A. mißfällt hier wie anderwärts, daß er ſich bloß auf ſo obſolete Hülfsmittel wie Koppe und Keil beruft.

*) In Fleck de regno divino, Chr. Gottfr. Bauer de causis, quibus nititur rectum super ratione regni divini judicium (comm. theol. ed. Roſenmüller und Maurer I 2.) fehlt Schärfe und Einheit der Auffaſſung; zu vgl. iſt Baumgarten-Cruſius bibl. Theol. S. 149—157. Aus neueſter Zeit kommt vorzüglich in Betracht Neander Leben Jeſu 3. A. S. 118 f. und Geſchichte der Pflanzung der chriſtlichen Kirche 3. A. S. 682 f. Hiermit zu verbinden die Entwickelung von Rothe, die Anfänge der chriſtl. Kirche I. §. 1. 2. 35.

ὅτι ὁ Χριστὸς, πάντων αὐτῷ τ. ἐχθρῶν ὑποταγέντων, παραδώσει τ. βασιλείαν τ. θεῷ κ. πατρὶ, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Mit diesem vortrefflichen Ausspruch vgl. man dann auch, was er an einer andern Stelle tom. 14. in Mtth. ed. de la Rue T. III. p. 929. hierüber sagt, wo er nämlich Christum in seiner eignen Person, insofern er ja das die Sünde besiegende Prinzip sei, die *βασιλεία* nennt; von der *βασιλεία* an unsrer Stelle sagt er nämlich: es werde den Armen eigentlich Christus selbst als die *αὐτοβασιλεία* verheißen.

Unter den Reformatoren faßt Luther mit Anschluß an die Stelle Phil. 3, 21. (in der Auslegung des 8ten Ps. §. 22. 23. bei Walch V. S. 296.) das Leben der Christen im Himmelreich als Anticipation des vollendeten Gottesreiches im Glauben. «Unser Herz hat durch Kraft des heiligen Geistes mit dem Glauben im Wort das Leben im Himmel ergriffen — jetzt aber hanget uns das Fleisch noch an und unsre Seele steckt noch gleichsam in einem finstern Kerker, daß sie die Herrlichkeit unsres bürgerlichen Lebens (*πολίτευμα*) und Erbschaft im Himmel nicht sehen kann. Wenn aber der Körper wird gebrochen werden, dann werden wir es sehen nicht stückweise, sondern von Angesicht zu Angesicht, wie St. Paulus sagt 1 Kor. 13, 12.» In dem schönen Sermon vom Reiche Gottes bei Walch XII. S. 1938 f. hebt er hervor, daß Gott in diesem Reiche nicht regiere durch das Gesetz, sondern durch die Vergebung der Sünden und sei Christus darin angestellt als Spittelmeister für die Kranken, Armen und Siechen. In der Erklärung aber des großen Katechismus faßt er die diesseitige und jenseitige Phase des Gottesreiches zusammen, indem er sagt: «Daß Gottes Reich zu uns komme, geschieht auf zweierlei Weise: Einmal hier zeitlich durch das Wort und den Glauben; zum Andern ewig durch die Offenbarung. Nun bitten wir solches Beides, daß es komme zu denen, die noch nicht darin sind, und zu uns, die es überkommen haben, durch tägliches Zunehmen und künftig in dem ewigen Leben.» Calvin hält sich besonders an den ethischen Sinn des Terminus; insofern er aber auf die wachsende Realisirung des Reiches Gottes in diesem Sinne hinweist, tritt auch die endgeschichtliche Bedeutung desselben hervor. „Falluntur, sagt er zu Joh. 3, 3., qui regnum

dei pro coelo accipiunt, cum potius spiritualem vitam significet, quae fide in hoc mundo inchoatur, magisque indies adolescit secundum assiduos fidei progressus, vgl. damit zu Mtth. 6, 10. und 3, 2.

Wenn es nun hier heißt, das Reich Gottes sei den Geistesarmen beschieden, so ist im Sinne Christi an den Begriff desselben in seinem ganzen Umfange zu denken, wie es hier anfängt und dereinst sich vollendet. So auch V. 10. 19. 20., wiewohl V. 19. das Fut. vorzugsweise an das vollendete Gottesreich denken läßt, wie auch 7, 21. Da die Seligpreisungen und die Verheißungen einander entsprechen, so wird man V. 3. den Geistesarmen gegenüber das Gottesreich als die Fülle des Reichthums zu fassen haben, V. 10. tritt neben diesem Moment auch die Beziehung hervor eines sichern Asyls für die Verfolgten.

V. 4. Zuvörderst ist über die Stellung der Makarismen in V. 4. und 5. zu entscheiden. Nach der Angabe von Wetstein, welcher Griesbach und D. Schulz gefolgt sind, findet sich V. 5. vor V. 4. in cod. D., Vulg., Clem. Al. Strom. IV. S. 356., Orig. in Mtth. 21, 3., Euf., Greg. Nyss., Juvencus, Ambr., Chromat., Hieron. Die Versetzung ist adoptirt von Matthäi, Lachm., Neand. (Leben Jesu 3. A. S. 4.), dagegen sind Beng., Griesb., Fr. Die Zeugen für die Versetzung reichen nicht aus, indem es fast nur occidentalische sind; Clem. nämlich und Euf. sind, wie schon Matthäi ed. min. bemerkt, fälschlich angeführt, Orig. T. III. 740. an jener Stelle ist um so gewisser anders zu verstehen (Fritzsche ad h. l.), da er an einer andern Stelle T. III. 780. der gewöhnlichen Ordnung folgt, so bleibt nur Nyssenus unter den Griechen übrig (T. I. Opp. S. 772.). Möglicherweise hat man die Umsetzung mit Erasm. nur als Werk des Zufalls anzusehen, als veranlaßt durch den mehrmaligen gleichen Anfang mit *μακάριοι*, wie auch ein Gothaisches evangelistarium V. 7. nach V. 8. hat (s. Griesb. comm. crit. in text. graec. N. T. I. S. 45.). Doch bietet sich auch noch eine andere Vermuthung dar. Ein Scholion (bei Matthäi ed. maj.) hat die Glosse: *γῆν δέ τινα λέγομεν ἀγαθὴν, ῥέουσαν λογικὸν, ἄδολον γάλα καὶ μυστικὸν μέλι, ἧς σκιὰ ἡ ἐν τῷ νόμῳ ὀνομασθεῖσα τοῖς κατὰ σάρκα*

Ἰουδαίοις. Diese mystische Deutung ist alt, schon Orig. vergleicht im Komm. zu Jer. 11, 5. unsere Stelle mit jener Verheißung des Propheten, Chrys. giebt an, daß einige an die γῆ νοητή denken, und Nyssenus macht aufmerksam, daß diese mystische γῆ mit Recht, als die höhere Stufe, auf die οὐρανοί folge. So könnte auch diese allegorische Erklärung — oder doch jedenfalls das Streben die Verheißung der γῆ neben die der οὐρανοί zu stellen — die Umstellung veranlaßt haben.

I. Die Seligpreisung.

Das Wort πενθεῖν ist öfters mit κλαίειν verbunden (Mrc. 16, 10. Jac. 4, 9. Offb. 18, 15. 19) und stärker als λυπεῖσθαι, Chrys.: τοὺς μετ' ἐπιτά σεως λυπουμένους; es drückt nicht bloß dolere, angi aus, sondern auch lugere, die sich äußernde Betrübniß, besonders von den κατίναις bei den Leichenbestattungen — Jac. 4, 9. steht der χαρά die κατήφεια gegenüber, dem lauten γέλως dagegen πένθος. Luk. hat in der Bergrede K. 6, 3. Christo Jes. 61, 1. vorgeschwebt haben dürfte, so darf man 21. gegenübergestellt οἱ κλαίοντες — γελάσετε. Da bei V. hier eine Reminiscenz an Jes. 61, 2. annehmen: לְנַחֵם כָּל־ אֲבֵלִים (Beza erinnert an Jes. 57, 18.). Insofern die Armen vorher bestimmt als die geistig Armen bezeichnet waren, läßt sich auch die Trauer nur als geistige Trauer fassen (Clem. Alex. Strom. IV. 580. ed. Ven. von dem Schmerz der Reue, Chrys., Basil.*), Ambros., Hieron., Bucer, Calov, Hunnius), oder wenn Christus im Hinblick auf Jes. 61, 2. auch hier an die Trauer im irdischen Mißgeschick gedacht haben sollte, so wäre die geistige Trauer wenigstens als notio adjuncta zu denken, wie selbst schon in der Prophetenstelle. Mit Rücksicht auf den religiösen Ernst, den die Trauer weckt, empfahl die gnomologische Weisheit der Hebräer, lieber ins Trauerhaus zu gehen als in das der Freude (Pred. Sal. 7, 3. 4.); wenn nach Luk. Christus das Wehe ausspricht über die γελῶντες νῦν, so sind es diejenigen, welche, von Scheingütern befriedigt, den Ernst der Buße scheuen, womit Jac. 4, 9. die Apostrophe zu verglei-

*) Nyssenus urgirt, es sei nicht vom Schmerz über die Sünde, sondern über das verlorne Gut, das Paradies, die Rede.

chen an die in dieser Welt sichern Sünder. Die λύπη, die sich zu Gott wendet, würket die μετάνοια (2 Kor. 7, 10.). Eben deshalb nun, weil es eine λύπη κατὰ κόσμον giebt und ebensowenig jede Trauer in Trübsal als jede Armuth eine Seligpreisung verdient, haben diejenigen Ausleger, welche das Leidtragen von äußerem Leid verstehn, noch auf die eine oder andere Weise ein religiöses Moment hineingebracht. Luther will diesen Makarismus ganz analog dem vorhergehenden erklärt wissen: «Gleichwie der geistlich arm heißt, nicht, der kein Geld hat, sondern der nicht danach geizet, noch seinen Trost und Trotz darauf setzet, also auch heißt das Leidtragen und Trauern nicht, der äußerlich immer den Kopf hängt, sondern der seinen Trost nicht darauf setzet, daß er nur hier gute Tage habe und im Sause lebe wie die Welt thut»; Andere denken nur an θλίψεις, die um des Glaubens willen ertragen werden (Mald., Wetst., Heum., Hezel, Riegler) — in welchem Falle sich aber dieser Makarismus von V. 11. nicht unterscheiden würde, nach Augustin, Gregor v. Nyssa ist an den zeitlichen Verlust gedacht, den die Bekehrung zum Ev. mit sich bringt, Calmet beschränkt ohne weiteres den Begriff auf gottergebenes Leiden in der Trübsal.

II. Die Verheißung.

Es entspricht der Seligpreisung der verheißene Trost, welches wie häufig nicht der Trost durch Worte, sondern durch die That (Luc. 6, 24. Sir. 6, 16. 26, 4.). Diese Tröstung ist nur eine der mannigfaltigen Seiten, wodurch das Reich Gottes den Menschen beseligt. Da mit Beziehung auf die prophetischen Stellen Jes. 40, 1. 61, 2. 66, 11. der Trost auf absolute Weise vom Messiasreich erwartet wurde, ja der Messias und sein Reich geradezu ἡ παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ heißt (Luc. 2, 25., der Targum von Jes. 4, 3. 33, 20. Jerem. 31, 6. vgl. Burtorf lex. talm. s. v. נֶחָמָה und den rabbinischen Namen für den Messias מְנַחֵם s. Lightfoot zu Joh. 14, 16.), so lag für den Zuhörer in dem Makarismus die Aussicht auf die Tröstungen im messianischen Reich. Eine solche παράκλησις wurde dem sehnsüchtig trauernden Simeon zu Theil, als er ausrief: νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου ἐν εἰρήνῃ (Luc. 2, 29.). Im Sinne Christi ist die Er-

füllung der Verheißung schon diesseits, aber vollendeterweise im vollendeten Gottesreiche jenseits zu denken.

V. 5.

I. Die Seligpreisung.

Πραΰς in der klassischen Bedeutung nur der Gegensatz zu *ὀργίλος*, *θυμοειδής*, aber im hellenistischen Sprachgebrauch auch im Gegensatz zu *ὑψηλοκάρδιος*, also mit der Bedeutung: «sanftmüthig», u. der notio adjuncta «demüthig.» Die LXX. übersetzen עָנָו und עָנִי durch *πραΰς*, die Peschito hat hier ܡܟܝܟܐ, welches vorzugsweise «demüthig» bedeutet*) (denn das eigentliche Wort für sanftmüthig ist ܠܝܚ Mtth. 11, 29.), Ar. Polygl. للمتواضعين «den Gedemüthigten.» Wenn Jakobus K. 3, 13 f. der *πραΰτης* den *ζῆλος* und die *ἐριθεία* entgegensetzt und K. 1, 21. auffordert, die christliche Wahrheit *ἐν πραΰτητι* aufzunehmen, so versteht er darunter die der Streitsucht entgegengesetzte anmaßungslose Gesinnung. 2 Kor. 10, 1. wird der *πραότης* und *ἐπιεικεία*, das *ταπεινὸν εἶναι* koordinirt und anderwärts tritt diese Tugend wenigstens eng verbunden mit der *ταπεινοφροσύνη* auf (Mtth. 11, 29. Eph. 4, 2.). Unter den *πραεῖς* sind demnach dieselben zu denken, die in den Psalmen עֲנָוִים heißen und in der That ist die Verheißung dieses Makarismus aus Ps. 37, 11. entlehnt, wo auch die LXX. *οἱ πραεῖς* übersetzen. Es ist oben gezeigt, daß, wenngleich Hengstenberg zu Zach. 9, 9. mit Recht auf die Unterscheidung der Bedeutungen von עָנִי und עָנָו dringt**), dennoch in עָנִי (von עָנָה «beugen») der Begriff der äußern und innern Beugung zusammentreffen. Die innere Beugung offenbart sich aber zugleich in Demuth und Sanftmuth. Jes. 66, 2. ist mit עָנִי koordinirt: נְכֵה־רוּחַ und חָרֵד עַל־דְּבָרִי***). Im Ps. ist die Rede von den frommen Duldern, welche den Gewaltthätigen unterliegen müssen. Halten wir die Stufenfolge fest, so ergiebt sich dieser gebeugte, anspruchlose Ge-

*) Vgl. נמוך im Rabb. Auch der Gebrauch von ܥܘܢܐ im Syr. in der Bed. «fromm» kann verglichen werden.

**) Auch noch im Rabb. ist עַנְוָא und עִנְוָן aus einander gehalten.

***) Clemens Strom. I. 4, 188. macht darauf aufmerksam, daß nicht die natürliche Sanftmüthigkeit gemeint sei, sondern eine sittliche, erworbene Eigenschaft: *πραεῖς δὲ τοὺς κατὰ προαίρεσιν, οὐ τοὺς κατ' ἀνάγκην ἐπαινεῖ.*

müthszustand aus der Trauer über die innere Armuth. Rambach: «dies ist eine Frucht des Geistes, die auf dem Acker der geistlichen Armuth, Reue und Traurigkeit gefunden wird.»

II. Die Verheißung.

Ueberraschend ist hier der anscheinende Kontrast zwischen Makarismus und Verheißung: Gerade die, von denen man es am wenigsten erwarten sollte, die Sanftmüthigen und Demüthigen, sollen zur Herrschaft gelangen. Gerade hier hat die Annahme einer temporellen Beziehung besondere Wahrscheinlichkeit. In der Welt gilt der Grundsatz, den die empörungssüchtigen Britanier bei Tacitus aussprechen, vita Agricolae c. 15.: nihil profici patientia nisi ut graviora tanquam ex facili tolerantibus imperentur, und dies auch der Grundsatz der damaligen jüdischen Welt. Auch Luther bemerkt: «Sonderlich redet er abermal mit seinen Jüden, welche stracks auf dem Sinne stunden, daß sie meineten, sie dürften von keinem Heiden nichts leiden und thäten wohl dran, daß sie nur getrost sich rächeten und führeten dazu Sprüche aus Mose als 5 Mos. 28, 13. «Der Herr wird dich zum Haupt machen und nicht zum Schwanz und wirst nur oben schweben und nicht unterliegen.» Welches wäre wohl recht. Es heißt aber also: Wenn es Gott selbst thut, so ist es wohlgethan.» Diese temporale Beziehung wird ausschließlich hervorgehoben von Clericus: felices judicandi mansueti, quia mansuetudine sua grati erunt rerum potientibus nec solum vertere cogentur ut (illi) qui sunt indolis ferocioris. Auch nach Gratz soll hier den Empörungssüchtigen, wenn sie sich ruhig verhalten, zur Entschädigung das Messiasreich angeboten werden. — Man hätte bei der Auslegung stets den Ausgangspunkt von der betreffenden alttestamentlichen Stelle nehmen sollen, welche von Christo auf tiefsinnige Weise angewendet wird, und auch an und für sich merkwürdig ist. Es gehört dieser Ps. zu denjenigen, welche auf eine solche Weise von dem endlichen Siege der Frommen sprechen, daß man sieht, es hat das Bewußtseyn des endlichen Gerichts und der Vollendung des Gottesreichs auf Erden in den Herzen der Sänger gelebt, auch wenn sie es nicht mit deutlichen Worten aussprechen. Auf deutliche Weise findet sich dies übrigens, wie auch Ewald erkannt hat, Ps. 1, 5. ausgesprochen, vgl. die Propheten Jes.

11, 9. 60, 21. Zach. 14, 21. Mal. 4, 1—3. Es heißt Pſ. 37, 11. עֲנָוִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ und V. 29.: צַדִּיקִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ לָעַד עָלֶיהָ vgl. V. 9—29. und Pſ. 15, 13. Dieſer Verheißung gegenüber heißt es von den מְרֵעִים V. 9. 10. 22., daß ſie ausgerottet und von ihrem Platz vertilgt werden ſollen. Vgl. ganz beſonders V. 34—37. Auch Sprüchw. 2, 21. 22. heißt es in den LXX.: *ὅτι εὐθεῖς κατασκηνώσουσι γῆν καὶ ὅσιοι ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ. ὁδοὶ ἀσεβῶν ἐκ γῆς ὀλοῦνται, οἱ δὲ παράνομοι ἐξωσθήσονται ἀπ' αὐτῆς.* Was den Begriff von *κληρονομεῖν* betrifft, ſo bezeichnet es urſprünglich den durch Erbſchaft erlangten, daher ſichern Beſitz, ſ. Bleek zu Hebr. 1, 2. Dem allgemeinſten Begriffe nach verkündigen dieſe Ausſprüche den endlichen offenbaren Sieg der gelaſſenen Dulder über die Gottloſen, in konkreterer Form — die Vollendung eines Gottesreichs im heiligen Lande mit Ausſcheidung der Gottentfremdeten, wie dies deutlicher bei den Propheten Jeſ. 62, 12. 60, 21. Zach. 14, 21. Auch in der Anwendung Chriſti hat man zunächſt bei dem allgemeineren in der Geſchichte ſich bewährenden Gedanken ſtehen zu bleiben, daß Demuth und Sanftmuth ein ſiegreiches Princip in der Weltgeſchichte ſind. Hat doch ſchon Aeſop auf die Frage des Chilon, womit ſich Gott beſchäftige, die Antwort gegeben: «Er erniedrigt das Hohe und erhöht das Niedrige» und dieſe Antwort nennt Bayle ein abrégé de l'histoire humaine und ſagt, man könne ein ganzes Buch: de centro oscillationis moralis ſchreiben. Auch wenn man nur bei dieſem allgemeinen Gedanken ſtehen bleibt, erhält der Ausſpruch eine tiefe Bedeutſamkeit. Aber die entwickelte Lehre vom Gottesreich weiſt auf eben den Ausgang hin, den die prophetiſchen Bücher des A. T. andeuten, eine kosmiſche Veränderung, eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt, wo das himmliſche Jeruſalem unter den Menſchen begründet wird (S. oben S. 86.). Dann werden die, welche mit dem Erlöſer gelitten haben, auch mit ihm das Reich erwerben, wie dies die Prophetie des A. B. ausſpricht: Dan. 7, 29., im N. T. Mtth. 19, 28. 25, 34. 2 Tim. 2, 10. Offenb. 3, 21. 5, 10. Sobald vorausgeſetzt werden muß, daß der Blick des Erlöſers die Vollendung des von ihm geſtifteten Reichs geſchaut, ſo kann auch nicht daran gezweifelt werden, daß er ſie bei

diesem Ausspruche vor Augen hatte. So spricht demnach diese Verheißung die Demuth und Sanftmuth als das wahrhaft weltüberwindende Princip im Hinblick auf seinen endlichen Sieg in der Geschichte aus.

Die verschiedenen Auslegungen haben sich auch hier in die verschiedenen Seiten des vielumfassenden Begriffes getheilt. Während die Einen jenen Sieg in seinem Anfange und Fortgange, haben Andere ihn in seiner Vollendung, während Einige ihn in Beziehung auf die irdischen Güter, haben Andere ihn in Beziehung auf die geistigen gefaßt. Als den Inbegriff alles dessen, was die Erde an Gütern bietet, wird der Ausdruck γῆ gefaßt von Chrys., Theoph., Euthym., Luther. Der letztere: «Wie er droben das Himmelreich und ewige Gut verheißet, so hier die Güter auf Erden.» Erweitert ist dies Moment und zugleich der genetisch-historische Zusammenhang mit der alttestamentlichen Vorstellung festgehalten, wenn Beza (ähnlich Hunnius) sagt: pacifice hac vita et bonis suis fruentur eaque ad posteros suos transferent. Eine Verengerung ist es dagegen wieder, wenn Grot. sagt: τὴν γῆν dicere videtur firmas et constantes amicitias, quae in terris optima longe est possessio. Sinnreich ist die Erklärung von einem geistigen Besitz der Erde bei Coccejus zu Mtth., Heidegger in den exercitationes, Heumann in der poecile sive epistolae miscellaneae T. III. S. 376. und Michaelis. Es legen diese Ausleger die Verheißung an Abraham Röm. 4, 13., κληρονόμον τοῦ κόσμου zu werden, zu Grunde, so daß von der geistigen Besitznahme der Erde durch das Ev. die Rede wäre, wie auch Dr. Paulus erklärt. Neander legt auf dieses Moment wenigstens vorzügliches Gewicht: «Es muß der Begriff der Weltherrschaft festgehalten werden als einer solchen, zu welcher die Christen, die Organe des Geistes Christi, immer mehr gelangen sollen, wie das Reich Gottes immer mehr die Herrschaft über die Menschheit und alle menschliche Verhältnisse gewinnen soll, bis in seiner Vollendung die ganze Erde demselben wird unterthan seyn.» Von andern Auslegern wird dagegen nur dieser Ausgangspunkt ausschließlich festgehalten und zwar von manchen so, daß sie, ohne weitere Vermittelung, den Ausdruck γῆ als Bezeichnung der neuen Erde auf

das regnum gloriae übertragen, wie Hieron., Zwingli, Calov. Basil. hom. in ps. XXXIII. sagt, die γῆ sei ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ, Nyssenus, durch die Rücksicht auf die Stufenfolge geleitet, spricht von dem «Lande der Lebendigen» (Ps. 142.), welches jenseits der Himmel sei, wo der wahre Lebensbaum stehe. Andre gelangen auf denselben Sinn beim Festhalten des genetischen Zusammenhangs mit Ps. 37, 11. Schon Orig. und die griech. Schol. hatten, wie wir oben angaben, eine typische Beziehung auf das verheißene Land, «wo Milch und Honig fließt», angenommen, auch nach Wetstein hat Christus in mystischer Auslegung das Land d. i. Kanaan auf das regnum gloriae bezogen. Vitringa's Erklärung knüpft an die Dan. 7, 27. verheißene Weltherrschaft an, die er in dem tausendjährigen Reiche vor dem Weltgericht realisirt findet. Mehrere erkennen indeß, daß überhaupt verschiedene Momente zu verbinden sind. Schon Chemnitz sagt: pertinet promissio ad hanc, potissimum vero ad futuram vitam, schon hier werde ihnen — vorzüglich aber in jenem Leben — ein sicheres Besitzthum zugesagt. Nach Bengel findet schon jetzt, wo die Sanftmüthigen oftmals unterliegen müssen, der Sieg statt, indem ja alles zu ihrem Besten dienen muß, dereinst aber jener absolute (Offenb. 5, 10.) verheißene Sieg. Auch Calvin verweist auf die im ganzen Weltlauf sich offenbarende Strafgerechtigkeit, welcher der demüthige Christ seine Sache anheimstellen könne, eröffnet indeß zugleich die Aussicht auf das künftige Gericht. Erasm. — ganz ähnlich Glassius — reihet verschiedene Momente der Erfüllung an einander: Sed haec est nova dilatandae possessionis ratio, ut plus impetret ab ultro largientibus mansuetudo, quam per fas nefasque paret aliorum rapacitas. Placidus autem, qui mavult sua cedere quam pro his digladiari, tot locis habet fundum, quot locis reperit amantes evangelicae mansuetudinis. Invisa est omnibus pervicacia, mansuetudini favent et ethnici. Postremo si perit possessio miti, damnum non est, sed ingens lucrum, periit ager, sed incolumi tranquillitate animi. Postremo, ut omnibus excludatur mitis, tanto certior est illi coelestis terrae possessio, unde depelli non poterit.

V. 6. Der Durst — namentlich für den wasserärmen Morgenländer — das Bild für das stärkste Verlangen Amos 8, 11. Ps. 42, 1. Jes. 55, 1. 65, 13. Joh. 6, 35. 7, 37. Zur Verstärkung des Gedankens wird noch der Hunger hinzugefügt Joh. 4, 34. *Δικαιοσύνη* ist der dem Gesetz Gottes entsprechende Zustand 5 Mos. 6, 25. 4 Macc. 5, 24. Das Wort begreift daher, wenn es auch zuweilen enger gefaßt und von der *ὁσιότης* unterschieden wird, wie Luk. 1, 75., nicht weniger das Verhalten gegen Gott als gegen Menschen, wie dies die angeführte Stelle 4 Makk. zeigt: *καὶ δικαιοσύνην παιδεύει (ὁ νόμος), ὥστε διὰ πάντων τῶν ἠθῶν ἰσονομίαν καὶ εὐσέβειαν διδάσκειν, ὥστε μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοπρεπῶς.* Wie indeß das Gesetz, so geht auch die *δικαιοσύνη* des A. T. vorzugsweise auf die That. Daher *δικαιοσύνην ποιεῖν* (Mtth. 6, 1.), *ἐργάζεσθαι.* Das Reich Gottes nun hat nach 6, 33. Röm. 14, 17. seine eigne Gerechtigkeit, nach einer höhern Norm, als das, was bisher als *δικαιοσύνη* galt (5, 20.), bei ihr tritt die Gesinnung, die Gesinnung der Liebe in den Vordergrund, wie denn auch dieser höhere innerliche Charakter in den drei folgenden Erweisungen derselben, der Barmherzigkeit, der Herzensreinigkeit, der Friedensliebe sich ausspricht*). Mit dieser höheren Gerechtigkeit sollen sie gesättigt werden, vgl. das koordinirte *ἕνεκεν ἐμοῦ, ἕνεκεν δικ.* V. 10. 11. und *διὰ δικ.* 1 Petr. 3, 14. Das *θέλημα τοῦ θεοῦ* gewissenhaft zu erfüllen, auch nur die altteſt. *δικαιοσύνη* zu leisten, ist überaus schwierig, es wendet sich also dieser Makarismus an jene *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,* von denen auch K. 11, 28. spricht. Verheißt nun Christus diesen die noch idealere Gerechtigkeit Gottes und verspricht dennoch, daß seine Last ihnen leicht werden solle, so ergiebt sich, daß die Verheißung an unsrer Stelle wie an jener indirekt den Glauben an die Erlösung als dasjenige voraussetzt, wodurch die Verwirklichung der *δικαιοσύνη* zu Stande kommen soll (1 Joh. 5, 3.). Insofern treffend Bengel: describitur fides convenienter

*) Sehr richtig definirt Nitzsch «die Gerechtigkeit zum Himmelreiche» als «die Erfüllung der göttlichen Gebote in der Liebe», System der christl. Lehre S. 281. 3. A.

initio Novi Testamenti. — Die Erfüllung der Verheißung ist nun auch hier dem Anfange nach als eine gegenwärtige zu denken, nämlich in jener nova obedientia der Gläubigen, durch welche sie κατὰ πνεῦμα περιπατοῦσιν und das δικαίωμα τοῦ νόμου dem Anfange nach in ihnen zu Stande kommt Röm. 8, 4. 5.; auf die Vollendung weist 1 Kor. 15, 28. 2 Petri 3, 13. Jes. 60, 21. hin.

Abweichende Erklärungen entstanden entweder daraus, daß der Begriff der δικαιοσύνη nach dem ausgeführten paulinischen Lehrtypus erklärt wurde, oder daß man die δικαιοσύνη nur so bestimmte, wie sie nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden bestimmt werden muß, oder endlich, daß man die Konstruktion des Akkus. und damit den ganzen Gedanken anders faßte. Von Calov wird urgirt, daß von einer Gerechtigkeit die Rede seyn müsse, durch welche die volle Sättigung gegeben werde, dies geschehe allein durch die justitia imputata, und auf sie werde auch dadurch hingedeutet, daß das Passiv saturabuntur stehe, nicht saturabunt se*). Damit stimmt nicht Luther, welcher ausdrücklich ausschließt, daß von der Gerechtigkeit die Rede sei, die «vor Gott angenehm mache»; einstimmig mit Zwingli bezieht er das Verlangen überhaupt nicht auf ein für das Subjekt selbst zu erstrebendes Gut, vielmehr sei von solchen die Rede, «die mit aller Kraft danach streben, daß es allenthalben wohl gehe», daß die Gerechtigkeit unter den Menschen walte, ihre Sättigung werde darin bestehen, daß sie den Erfolg ihrer Arbeit diesseits und jenseits sehen würden. Von Rupertus, Calvin, Gataker wird zwar der Durst auf das Subjekt zurückbezogen, aber das Verlangen nach Gerechtigkeit auf das Verlangen, von den Menschen gerecht und billig behandelt zu werden, beschränkt, wogegen Chrys., Theoph., Euthym. das Verlangen nach der Tugend der Gerechtigkeit in der Behandlung Andrer verstehen, welches die der Habsucht entgegengesetzte Eigenschaft und daher die Vor-

*) Schon oben S. 46. wurden die Versuche erwähnt, der Bergpredigt die paulinische Lehre aufzudrängen. Die Wendung bei Hunnius dagegen ist richtig, daß der hier erwähnte Hunger nur durch diese Gerechtigkeit aus dem Glauben wahrhaft befriedigt werde.

stufe der sofort erwähnten Erbarmung sei. — Die Konstruktion von διψῆν mit dem Akk. konnte hier auffallen, insofern die Verba des Hungerns und Dürstens, da sie auf dem Begriffe des Theilnehmenwollens beruhen, den Gen. regieren, wiewohl sich auch in einigen Beispielen bei Josephus und Andern der Akk. findet, s. Kypke zu d. St.*). Dies nun nebst der Erinnerung daran, daß anderwärts von dem πεινῆν und διψῆν im Dienste des Ev. die Rede ist (1 Kor. 4, 11. Phil. 4, 12.) und die Vergleichung von Luc. 6, 21.: μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε veranlaßte dazu, den Akk. δικαιοσύνην adverbial zu fassen: «hinsichtlich d. h. wegen der Gerechtigkeit». So Clem. Alex. (Strom. l. IV. S. 444.), der indeß auch die gewöhnliche Auffassung zugiebt, Valla mit Vergleichung von LXX. Ps. 51, 16. 145, 7., Maldon., Rich. Simon (histoire des comm. du N. T. S. 248.), Olearius, und von Jansenius wurde sogar auf diese Stelle der Beweis von der Verdienstlichkeit des Fastens gegründet.

V. 7. Während die vorhergehenden drei Makarismen sich auf Verlangende bezogen, werden in den folgenden dreien Besitzende selig gepriesen, und einzelne Erweisungen der δικαιοσύνη aufgeführt. Schon hier ist daher wie V. 10. das Gesättigtwordenseyn mit der δικαιοσύνη vorausgesetzt. Die temporale Beziehung ist hier weniger deutlich, doch läßt sich in der Barmherzigkeit der Gegensatz zum pharisäischen Hochmuthe, in dem reinen Herzen der Gegensatz zur pharisäischen Werkgerechtigkeit, in dem Friedenstiften der Gegensatz zu dem fleischlich kriegerischen Sinne hervorheben. Gleich die erste Erweisung der δικαιοσύνη zeigt, daß diese Gerechtigkeit die Liebe mit in sich faßt. Ὁ ἔλεος, im Hellenistischen τὸ ἔλεος, verwandt mit ἵλαος, bezeichnet nämlich eine specielle Offenbarung der Liebe. Ist die Liebe das Beisichselbstseyn in einem Andern, so ist das Mitleid, das Gefühl des fremden Leides als eines eignen, sowohl eine Frucht der Liebe fremder

*) Aus dem LXX. hat Gataker: de stylo N. T. p. 197. zum Belege Ps. 42, 2. 63, 2. 2. Mos. 17, 3. angeführt; doch findet sich in der ersten διψῆν mit πρός konstruirt, in den andern beiden mit dem Dat. nach dem hebr. צָמָא mit לְ; in Ps. 63, 2. haben Einige σέ statt σοί, aber nach ed. Breit. muß der Dat. stehen.

Persönlichkeit, als auch eine Sollicitation zur Bethätigung der Liebe. Auch in der Sphäre des A. T. konnte diese Tugend nicht fehlen, beruhte doch der auf die Opfer bezügliche Theil jener Gesetzesanstalt selbst auf jener Eigenschaft der Barmherzigkeit, welche Jehovah vorzugsweise als seinen Namen verkündigt 2 Mos. 34, 6. Vorzugsweise mußte sie aber in der Sphäre desjenigen Bundes ihren Ort haben, der nicht auf Gesetz und Gehorsam, sondern auf Versöhnung und Glauben beruht, daher jenes Gradverhältniß Luc. 9, 55., daher im N. T. die gegenseitige Vergebung unter den Menschen als Folge der Sündenvergebung Gottes in Christo Mtth. 18, 33. Eph. 4, 32. Auf diese vorzugsweise neutestamentliche Tugend verweist Christus öfter die pharisäischen Selbstgerechten Mtth. 9, 13. 12, 7. 23, 23. Eine willkürliche, nicht zu billigende, Verengerung des Begriffs ist es, wenn Gregor von Nyssa, Aug., nur an die Mildthätigkeit denken, denn diese ist nur ein Ausfluß des Mitleids und auch nur des Mitleids in Einer Beziehung. — Als Vergeltung dieser Erwelsung der *δικαιοσύνη* wird das ihr entsprechende Gut der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hervorgehoben; es ist daher nicht wahrscheinlich, was Calvin, Piscator, Cocceius meinen, daß zugleich an die in der menschlichen Sphäre durch Erwiederung des Wohlwollens stattfindende Vergeltung gedacht sei, wie dies mit größerem Schein von Mehreren in K. 7, 2. angenommen wird.

V. 8. Die Auslegung des herrlichen Ausspruchs beginnt Greg. v. Nyssa mit den begeisterten Worten: *ὅπερ παθεῖν εἰκὸς τοὺς ἐκ τινος ὑψηλῆς ἀκρωρείας εἰς ἀχανές τι κατακύπτοντας πέλαγος, τοῦτό μοι πέπονθεν ἡ διάνοια, ἐκ τῆς ὑψηλῆς τοῦ κυρίου φωνῆς οἷον ἀπό τινος κορυφῆς ὄρους εἰς τὸ ἀδιεξίτητον τ. νοημάτων βλέπουσα βάθος.*

I. Die Seligpreisung.

Es fragt sich, ob die *καθαρότης τ. καρδίας* im absoluten Sinne als Bezeichnung des von jedweder Befleckung freien Gemüths zu nehmen sei, oder als relative Reinheit. Nach Augustin, Maldonat, Calv. ist es die *ἁπλότης* in Bezug auf den Nächsten, die den Gegensatz zur astutia bildet, gerade diesen Arglosen, den in der Welt als Thoren Verlachten, werde zum Lohn das Eindringen in die höchste Erkenntniß verheißen; nach Bucer die

ἁπλότης in Bezug auf Gott, die in Allem nur Gott und das Nächstenwohl, nicht ihr eignes sucht, so daß er Joh. 7, 17. als Parallele anführen zu können glaubt. Chrys., Theoph., Euth. lassen die Wahl, den Terminus absolut zu nehmen, oder ihn auf die Freiheit von Fleischessünden zu beziehen, zu der letzteren Fassung ist Mald. geneigt, desgl. Mel., Pisc., Calmet. Luther faßt die Reinheit des Herzens im Gegensatz zu der jüdischen Reinheit des äußeren Menschen mit Vergleichung von Mtth. 23, 25., ebenso Storr. Alle übrigen Ausleger entscheiden sich für absolute Reinheit, Orig. (hom. 73. in Joann. §. 2.): *οὐ τοὺς ἀπηλλαγμένους πορνείας* (er kannte also diese engere Fassung auch), *ἀλλὰ τοὺς πάντων ἁμαρτημάτων· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ῥύπον ἐντίθησι τῇ ψυχῇ*, Hier.: quos non arguit conscientia ulla peccati, Gregor v. Nyssa u. s. w. Fragen wir den Sprachgebrauch, so entscheidet er für die specielle Bed. «lauter» = *ἀνυπόκριτος*, oder für die allgemeine Bed. *Καθαρός* drückt nämlich den Gegensatz aus zu dem Farbigen, Gemischten, s. Jamblichus vita Pythag. S. 129., so sagt der Grieche *καθαρὸν φῶς, καθαρὰ χαρά, καθαρὰ νύξ*, daher = *ἀκήρατος, ἁπλοῦς*, in diesem Sinne *καθαρός* mit *καρδία* und *συνείδησις* 1 Tim. 1, 5. 3, 9. 2 Tim. 1, 3. 2, 22. im Gegensatze zur *ὑπόκρισις*. Die Reinheit von der Sünde, vielleicht auch nur vom Schuldbewußtseyn bezeichnet לֵב טָהוֹר Ps. 51, 12., dagegen bezeichnet בַּר לְבָב Ps. 73, 1. die Lauterkeit, Aufrichtigkeit des Gemüths. Sieht man auf den Zusammenhang, so bemerken kathol. Ausleger nicht mit Unrecht, man erwarte hier nicht sowohl den Umfang aller Gerechtigkeit, als vielmehr eine specielle Aeußerung derselben, und da nun der Sprachgebrauch für die specielle Bed. «Lauterkeit» spricht, diese auch am besten der Verheißung korrespondirt, so entscheiden wir für diese. Es ist jene Lauterkeit gemeint, welche aufrichtig nur Gottes Willen zum Ziel hat, die dann allerdings auch im Verkehr mit Menschen sich als *ἁπλότης* bewähren wird.

II. Die Verheißung.

Diese Verheißung wird durch das ahnungsreiche «Gott schauen» besonders bedeutungsvoll. Den Ausgangspunkt für die Erklärung giebt die Vorstellung des hohen Vor-

rechts, welches in der Vergünstigung liegt, das Antlitz des irdischen Königes zu schauen, interioris admissionis bei dem Regenten zu seyn (1 Kön. 10, 8. 2 Kön. 25, 19. Esth. 1, 14.). «Vor dem Stuhl Gottes seyn Tag und Nacht, ihm dienen und sein Antlitz sehen», darin besteht die ewige Seligkeit der Erlösten (Offenb. 7, 15. 22, 4.). Da nun, was irdische Könige von Majestät und Macht besitzen, nur ein schwacher Abglanz ist der Majestät des Königes aller Könige (1 Tim. 6, 15.), so hat das Bild erst auf Gott übertragen die höchste Wahrheit *). So kommt also die Verheißung auf den allgemeinen Sinn zurück: «sie werden der innigsten Gemeinschaft mit Gott gewürdigt werden», ebenso Hebr. 12, 14. 1 Joh. 3, 2. vgl. Offenb. 22, 4. Die Auslegung kann indeß hiebei nicht stehn bleiben. Da nämlich überall die Verheißung und der Makarismus sich entsprechen, so setzt man dies auch hier voraus; bliebe man nun bloß bei jenem allgemeinen Sinne stehen, so wäre es nicht der Fall. Es kommt ferner in Betracht, daß von Paulus das Schauen als die jenseitige absolute Stufe bezeichnet wird, zu welcher der Glaube sich erheben soll (1 Kor. 13, 12. 2 Kor. 5, 7.). Es entsteht also die Frage, ob der Ausdruck nicht auch etwas über die Art jener innigsten Gemeinschaft mit Gott aussage, ob ihm nicht derselbe Gegensatz zum Glauben zu Grunde liege, wie dem paulinischen Schauen. Dafür spricht nun zunächst dies, daß allerdings, wenn man die Korrespondenz zwischen dem Makarismus und der Verheißung festhalten will, das Schauen als ein inneres gedacht werden muß; es kann nicht dies gemeint seyn: «Selig, der im Herzen rein ist, denn er soll mit den Augen Gott schauen», das reine Herz muß als das Organ gefaßt werden. Dies deutet schon Euth. an: *ὥσπερ γὰρ τὸ κάτοπτρον, ἐὰν ᾖ καθαρὸν, τότε δέχεται τὰς ἐμφάσεις, οὕτω καὶ ἡ καθαρὰ ψυχὴ δέχεται ὄψιν θεοῦ.* Vorzüglich schön spricht hierüber Theodoret sowohl zu 2 Kor. 3, 18. (T. III. ed. Hal.

*) Wenn Manche den Ausdruck aus der Phrase לִרְאוֹת אֶת־פְּנֵי יי erklärt wissen wollten, der vom Erscheinen der Frommen im Tempel gebraucht wird (Lakemacher observ. philol. P. I. S. 96. D. Michaelis zu Mtth. 5, 8.), so kommt dies auf dasselbe hinaus, da eben Jehovah als König gedacht ist.

S. 397.) als auch in Quaest. 69. in Exod. (T. I. S. 173.)*) Auch Christus meint ein inneres Schauen, wenn er sich, im Unterschiede von allen Anderen, die den Vater nur im Innern hören, ein Schauen desselben beilegt (Joh. 6, 45 f.), welches um so bezeichnender, wenn man sich daran erinnert, daß durch das Sehen der ganze Gegenstand, vermittelst der Lichtstrahlen, in das Auge des Menschen getragen wird, durch das Hören, vermittelst der Schallwellen, nur vereinzelte Aeußerungen desselben. In so weit wäre es nun zulässig, das Schauen bloß als ein diesseitiges zu fassen. Bei Paulus aber fällt es ausdrücklich in die jenseitige Sphäre und eben so Hebr. 12, 14. und 1 Joh. 3, 2., mag man nun dort Gott als Subjekt annehmen, oder, wofür V. 3. spricht, Christus; ja auch hier, in sofern die vorhergehenden Verheißungen ihre vollendete Realisation erst im vollendeten Gottesreiche finden, wird man, wenn nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise an ein Gut in der vollendeten Gottesgemeinschaft zu denken haben.

Was ist nun das Schauen im vollendeten Gottesreich bei Paulus? Ueberblicken wir die verschiedenen Ansichten. Auf die Auffassung des Begriffs ist von wesentlichem Einfluß die Ansicht von Gottes Wesen, so wie die von der Beschaffenheit des Leibes der Verklärung. Die Socinianische Theologie, welche Gottes Existenz auf einen bestimmten Raum beschränkt, war der Annahme eines sinnlich gegenständlichen Anschauens nicht entgegen (F. Socinus z. d. St.), oder behauptete sie geradezu (Conrad Vorstius). Gerhard (T. XX. S. 394.), Bullinger zu Joh. 1, 18., Pareus zu 1 Kor. 13., Gomarus tract. de visione Dei zu Joh. 1, 18., Voetius de visione Dei per essentiam (disp. selectae P. II. 1193 f.) verwerfen die genaueren Bestimmungen der Scholastiker, und enthalten sich der Entscheidung

*) An letzterer Stelle heißt es mit Beziehung auf vorliegenden Ausspruch Christi: ὥσπερ τὰ διειδῆ κάτοπτρα τῶν εἰσορώντων τοὺς τύπους ἐκμάττεται, οὕτως αἱ καθαραὶ καρδίαι τ. θεοῦ τὴν δόξαν εἰσδέχονται ... ὥσπερ ὁ ἐν σκότει καθήμενος σκοτοειδὴς γίνεται, ὁ δὲ ἐν ἡλίῳ, ἡλιοειδὴς καὶ φοτοειδής· οὕτως ὁ τῷ θεῷ προσεδρεύων θεοειδεῖς δέχεται χαρακτῆρας. Ebenso erklärt er unsere Stelle nach 2 Kor. 3, 18.

über den modus. Doch wird von Chyträus, dem Schüler Melanchthons, in dem Buche: de vita et morte aeterna (Wittenb. 1583.) S. 157. ausdrücklich bestimmt, das Anschauen werde mentibus et oculis geschehen, auch Calov, Hollaz sprechen für das Anschauen oculis corporeis glorificatis (Strauß, Glaubenslehre II. S. 674.). Pareus spricht von einer durch das Anschauen Christi vermittelten gegenständlichen Anschauung Gottes, die notae angl. zu Mtth. 5, 8. und unter den Neueren Menken — welcher sich für die Räumlichkeit Gottes auf Ez. 3, 12. beruft (Homilien über Hebr. 9. u. 10. S. 47.) — denken an eine Theophanie, wie die des A. T. Ein gegenständliches, daher äußerliches Anschauen des Wesens Gottes wird jedoch durch das Prädikat der Geistigkeit schlechthin ausgeschlossen, und Theophanien Gottes noch im Jenseits anzunehmen, wäre ein Rückschritt von der neutestamentlichen Stufe, wo in Christo Gottheit und Menschheit in Identität, zu der alttestamentlichen, wo Gott in dem, was nicht er selbst war, erschien. So haben denn schon die griechischen Väter das Schauen metaphorischerweise für die Bezeichnung der deutlichen Erkenntniß genommen, so Theodoret in den oben angeführten Stellen, Chrys. hom. 75. (76.) in Joh.: ἐπειδὰν γὰρ τῶν αἰσθήσεων τρανοτέρα ἡ ὄψις, διὰ ταύτης ἀεὶ τὴν ἀκριβῆ παρίστησι (ἡ γραφὴ) γνῶσιν. Namentlich hat die lateinische Kirche, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, gegen das leibliche Schauen Gottes gestritten, vgl. besonders den interessanten auch von Calvin empfohlenen Brief ad Paulinum ep. 147. T. I. ed. Ben.; Augustin verlangt genauer über die Beschaffenheit des corpus glorificatum unterrichtet zu werden, bevor er ein äußerliches Schauen mit verklärtem Auge zugeben könne. Nach dem Vorgange von Augustin lehrt auch die Scholastik ein inneres durch Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes bewürktes Schauen dieser essentia Gottes. Das Wort Pauli: cognoscam sicut et cognitus sum 1 Kor. 13, 12. wird von Thomas Aquin erklärt: sicut Deus cognovit essentiam, ita deum cognoscam per essentiam. Die Ausführung dieses Satzes in der Summa P. 1. quaest. 12. art. 1., bei Becanus P. 2. tract. 2. c. 1. qu. 26. Nach den Thomisten ist diese visio eine intuitiva — nicht

durch Schlüsse; apprehensiva, nicht comprehensiva — nicht die Totalität Gottes, aber doch seine gegenwärtige essentia; eine operatio intellectus, non voluntatis. Von Protestanten hat für die visio per essentiam nur gesprochen Walaus in der synopsis Leydensis, disp. 52. — Die nähere Bestimmung über den paulinischen Begriff des Schauens 1 Kor. 13, 12. ergiebt sich aus folgenden zwei Momenten: Dem räthselhaften Schauen im Spiegel wird gegenübergestellt das Schauen von Angesicht zu Angesicht; dem stückweisen Erkennen, das Erkennen Gottes durch den Menschen, wie der Mensch von Gott erkannt ist. Aus der letztern Bestimmung geht hervor, daß das Schauen als absolutes Erkennen zu denken, aus der erstern, daß es als bewürkt durch die Gegenwart Gottes zu denken. Nun ergiebt sich auch deutlich sein Verhältniß zum Glauben. Auch die Gewißheit des Glaubens beruht auf der Gegenwart des Geglaubten im Geiste, sonst könnte der Glaube nicht die absolute Gewißheit, — oder die Substanz (ὑπόστασις) — des Gehofften seyn, der Beweis (ἔλεγχος) für das Nichtgesehene. Aber der Glaube hat noch die Hoffnung bei sich, und ist darum nur die unvollendete Gegenwärtigkeit des Geglaubten, Thomas Summa, sec. sec. quaest. 4. art. 1.: substantia solet dici prima inchoatio cujuscunque et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio, derselbe zu Hebr. 11, 1.: fides declinatur ad res sperandas quasi quoddam inchoativum, in quo totum quasi essentialiter continetur sicut conclusiones in principiis (vgl. Tholuck: Programm de Thoma Aquinate atque Abaelardo, interpretibus N. T. 1842. S. 19.). Wenn der Besitz kommt, hört die Hoffnung auf (Röm. 8, 24.), so ist also das Schauen Gottes nichts Andres als die Vollendung des theilweisen Besitzes durch den Glauben. Mit diesem Uebergange vom unvollkommenen zum vollendeten Besitz ist dann aber auch die Art und Weise der Erkenntniß verändert. Schon der Glaube ist ein «gefühlsmäßiges Erkennen» (Nitzsch), aber er vermittelt sich das Gefühl diskursiv und in Betreff des Gehofften durch den Schluß von dem schon Gegenwärtigen auf das Zukünftige, dagegen ist die Erkenntniß des Gegenwärtigen, welche die Totalität umfaßt, ein Ineinsschauen, in

welchem die begriffliche Vermittelung konservirt ist, die Erkenntniß der diskreten Momente des Begriffs in Einheit und Simultaneität *).

Wenden wir uns nun wieder zu unsrer Stelle zurück, so läßt sie die Anwendung des paulinischen Begriffes zu. Ziehen wir zunächst die Korrespondenz der Bedingung und Verheißung in Erwägung. Die Bedingung der vollendeten Gotteserkenntniß ist die Lauterkeit des Willens und diese nichts anders als die reine Receptivität, auf gleiche Weise ist Hebr. 12, 14. das Streben nach Heiligung als Bedingung des Schauens Gottes genannt und 1 Joh. 3, 2. wird zum Beweise des dereinstigen Gleichseyns mit Christo angeführt, daß wir ihn sehen werden, wie er ist. So ist also der lautere Wille das Organ wie für den Glauben so auch für das Schauen; er kann als der Spiegel betrachtet werden, in welchem Gottes Wesen erscheint **). Trefflich wird dieses Bild von Greg. v. Nyssa ausgeführt: *μακάριος γίνεται ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, ὅτι πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸν ἀρχέτυπον. Ὥσπερ γὰρ οἱ ἐν κατόπτρῳ ὁρῶντες τὸν ἥλιον, κἂν μὴ πρὸς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψωσιν ἀτενὲς, οὐδὲν ἧττον ὁρῶσι τὸν ἥλιον ἐν τῇ τοῦ κατόπτρου αὐγῇ, τῶν πρὸς αὐτὸν ἀποβλεπόντων τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον· οὕτω, φησὶ, καὶ ὑμεῖς, κἂν ἀτονῆτε πρὸς κατανόησιν φωτὸς, ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος ἐπαναδράμητε, ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἕξετε. καθαρότης γὰρ, ἀπάθεια*

*) Auch schon zur Zeit, wo der subjektiv-logische Proceß nach Hegel als die absolute Form des Erkennens gefaßt wurde, sprachen mehrere Jünger des Systems für eine darüber hinausliegende, die sie als die Stufe des Schauens bezeichneten und vernünftig zu motiviren wußten (Billroth, Weiße, Göschel Aphorismen S. 139., Conradi die Unsterblichkeit und das ewige Leben S. 144 ff., dessen Kritik der christlichen Dogmen S. 400 f., welches Buch indeß kein Fortschritt ist).

**) Es beruhte auf der falschen Ansicht vom Verhältniß des religiösen Erkennens zum Wollen überhaupt, wenn Thomas ausdrücklich bestritt, daß die beatitudo als actus voluntatis zu fassen sei, worin ihm nicht nur von den Mystikern, sondern auch von den Scotisten widersprochen wurde, selbst Maldon. zu Joh. 17, 3. äußert sich mit Entschiedenheit dagegen.

καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις ἡ θεότης ἐστίν· εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοί ἐστι, θεὸς πάντως ἐν σοί ἐστιν. Hat das Schauen die Lauterkeit des Willens zur Voraussetzung, so bezieht es sich auch nicht bloß auf die Sphäre der Erkenntniß, sondern auf die Totalität des Geistes. Aus der gegebnen Entwickkung erhellt nun auch, daß, obgleich nach pauliniſchem Ausdruck das Schauen ausſchließlich in die Periode der Vollendung fällt und gleicherweiſe auch dieſe Verheißung auf dieſelbe hinweiſt, nichtsdeſtoweniger auch dieſſeits von einem Schauen Gottes die Rede ſeyn könne. Iſt nämlich der Unterſchied von Glauben und Schauen kein anderer als der der principiellen und der entwickelten Gegenwärtigkeit Gottes im Geiſt, ſo läßt ſich in gewiſſem Sinne auch ſchon die erſtere ein Schauen nennen, wie denn auch Paulus 1 Kor. 13, 12. das dieſſeitige Verhalten zur göttlichen Wahrheit ein βλέπειν nennt, wenngleich δι' ἐσόπτρου und ἐν αἰνίγματι. Dem entſprechend iſt, wenn er 2 Kor. 3, 18. auch ſchon auf dem dieſſeitigen Standpunkte ſagt: «Mit unverhülltem Antlitz betrachten wir uns in der Herrlichkeit des Herrn, welcher der Geiſt iſt, wie in einem Spiegel und wie vom Spiegel das Licht zurückſtrahlt, ſo geht dieſe ſeine Herrlichkeit immer mehr in uns über, ſo daß wir in ſein Bild verklärt werden — wie dies nicht anders ſeyn kann von dem Herrn aus, welcher als der Herr des Geiſtes auch den Geiſt mittheilt»*).

Es gebührt ſich noch, Rückſicht zu nehmen auf diejenigen Ausſprüche des A. u. N. T., nach welchen Gott von Keinem geſehen worden iſt, noch geſehen werden kann 2 Moſ. 33, 20. Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 6, 16. Vgl. auch Joh. 12, 45. Anſcheinend widerſprechend iſt 4 Moſ. 12, 8. Pſ. 17, 15. Indeß bezieht ſich die letztere Stelle auf das Jenſeits. In der erſtern zeigt תְּמוּנָה, welches wie Hiob 4, 16. ein ſinnliches φαινόμενον andeutet, daß von Theophanien die

*) Auch die Myſtiker bezeichneten den Glauben als eine untergeordnete species des Schauens. Bonaventura, sermo 3. de dono intellectus unterſcheidet eine ſiebenfache visio Dei, die erſte iſt die indita per naturam, die zweite iſt die elevata per fidem, die dritte die erudita per scripturam u. ſ. f.

Rede ist, und פֶּה אֶל־פֶּה bezeichnet demgemäß die vernehmbare Stimme im Gegensatz zu den Gesichten und Räthseln*). Joh. 1, 18. ist von der Unerkennbarkeit und Unzugänglichkeit Gottes an sich, abgesehen vom Logos, die Rede, welcher Kol. 1, 15. εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου heißt, auch in 1 Tim. 6, 16. liegt nur dies, daß es keinen Weg zu Gott giebt, wenn er sich nicht selbst den Menschen erschließt**).

V. 9. Auch in dem Streben, Frieden zu verbreiten, erweist sich jene δικαιοσύνη: so bildet dieser Makarismus den Uebergang zu dem Gegensatz, daß nichtsdestoweniger die so beschaffnen Jünger des Gottesreichs die Feindschaft der Welt erwartet. Man mag auch bei diesem Ausspruche einen Hinblick auf die Zeitverhältnisse annehmen, auf eine Zeit, wo allenthalben Haß, Gewaltthat, Meuchelmord und Aufruhr im Schwange war (Josephus de bell. Jud. l. V. c. 13. §. 6. c. 10. §. 5.).

I. Die Seligpreisung.

Es ist zuvörderst die Bed. von εἰρηνοποιός festzustellen. Mehrere nehmen es = εἰρηνικός Jak. 3, 17., die Vulg. hat das zweideutige, aber doch mehr die letztgenannte Bed. ausdrückende pacifici, Luther: «die Friedfertigen», so auch die dänische, holländische Uebers., Socinus, Grot., Wetstein. Kann das Wort diese Bed. haben, wie das lat. pacificus? Passow giebt es allerdings als zweite Bed. an, aber es fragt sich, ob es andre Belege dafür gebe, als die gewöhnlich dafür angeführte Stelle des Pollux, welcher im Onomast. l., 41. als Epitheta eines Königs neben einander

*) Manches Lehrreiche aus den Rabbinen über diese Stelle, wie auch treffende Bemerkungen zu den vorhererwähnten Stellen aus den Briefen an die Kor. finden sich in der Abhandlung von Iken T. I. diss. XXVI. Vgl. auch die Worte von Chrys. zu Jes. 6, 1. T. VI. ed. Montf.

**) Auch die muhammedanische Religion, welche die Unkörperlichkeit Gottes so ernstlich verwahrt, bezeichnet mit dem Ausdrucke, den sie vorzüglich dem Christenthume verdankt, die jenseitige Seligkeit النظر الى وجه الله «den Anblick des Angesichtes Gottes», s. Reland de religione Muh. l. II. §. 17. Pococke Miscell. ad portam Mosis S. 304. Die bessern muhammedanischen Theologen erklären dies von der توحيد «dem Einswerden mit Gott.»

stellt: *βασιλεὺς εἰρηνικός, εἰρηνοποιός* und 152.: *περὶ συμμάχων εἰρηνοποιῶν καὶ πολεμοποιῶν*, aus welchen Stellen jedoch die Identität beider Worte nicht erhellt. In den bekannten Stellen der Klassiker hat es immer nur die Bed. pacificator, auch insbesondre gebraucht von den *εἰρηνοδίκαι*, feciales. Auch in den LXX. Jes. 27, 5. Sprüchw. 10, 10. bezeichnet *εἰρηνοποιεῖν* nur das Friedenstiften. Da indeß der Hebraismus *ποιεῖν εἰρήνην* Jak. 3, 18. in der Bed. «friedfertig seyn» vorkommt, so wäre dieselbe für das Adj. wenigstens denkbar. So bezeichnet also der Ausdruck die Gesinnung, welche Eintracht und Frieden zu verbreiten strebt*). Nun giebt es eine aus natürlicher Temperamentsbeschaffenheit hervorgehende Friedfertigkeit. Diese kann schon darum nicht gemeint seyn, da die Friedfertigkeit hier als Ausfluß der in der Liebe wurzelnden *δικαιοσύνη* aufgeführt wird. Das Streben Frieden zu stiften geht vielmehr aus dem in in sich selbst auf sittlichem Wege erlangten innern Frieden hervor, wie Augustin, nach der lat. Bed. von pacificus, den Ausdruck erklärt: pacifici in semet ipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subjicientes rationi, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei; auch Hier. bemerkt, daß, die den Frieden zu verbreiten trachten, ihn selbst haben müssen, und so auch Nyssenus: *βούλεται τοίνυν πρότερον εἶναί σε πλήρη τῶν τῆς εἰρήνης καλῶν, εἶθ' οὕτως ὀρέγειν τοῖς ἐνδεῶς ἔχουσι τοῦ τοιούτου κτήματος*, er fügt dann das Gleichniß von dem sich nach Außen ausbreitenden Wohlgeruch hinzu. Noch kann aber gefragt werden, ob jener Friede bloß, wie Augustin es darstellt, durch Bewältigung der Affekte erlangt sei, oder ob eine speziellere Beziehung auf den durch Christum erlangten Frieden der Versöhnung darin liege, wie dies von Cocc.**), Alting, Elsner, Stier, Glöckler an-

*) Als äußerliche Parallele giebt der Ausspruch im Talmud tract. Peah K. 1. §. 1.: «Von Folgendem ärndtet der Mensch die Früchte in diesem und im zukünftigen Leben zugleich: Vater und Mutter ehren, Wohlthaten thun, הבאת שלום בין איש לרעהו, Frieden zwischen den Leuten stiften.» Auch Sprüchw. 12, 20. hat die יועצי שלום gepriesen.

**) Cocc.: operam dantes, ut habeant homines pacem cum Deo in justitia per fidem.

genommen wird. Als eins der vornehmsten durch die Erlösung gewonnenen Güter tritt die εἰρήνη in der christlichen Grußformel χάρις καὶ εἰρήνη hervor, Christus selbst heißt: ὁ εἰρηνοποιήσας Kol. 1, 20. Ephes. 2, 15. So sagt auch Chrys.: καὶ γὰρ τοῦ μονογενοῦς ἔργον ἐγένετο τοῦτο, συναγαγεῖν τὰ διεστῶτα καὶ καταλλάξαι τὰ ἐκπεπολεμωμένα. Insofern nun Christus jene δικαιοσύνη, von welcher das εἰρηνοποιεῖν ein Ausfluß ist, als vermittelt durch den Glauben an ihn denkt, mag man allerdings sagen, daß der Friede mit Gott als das Princip dieser friedenstiftenden Gesinnung anzusehn und daß diese Friedfertigen nicht bloß die Würkung, sondern auch das Princip selbst, den Frieden mit Gott, bei Andern zu verbreiten bestrebt seyn werden, jedoch liegt dieses nicht an sich in dem Ausdruck εἰρηνοποιός.

II. Die Verheißung.

Dem Wortlaute nach findet sich in diesem Makarismus am wenigsten die Korrespondenz zwischen der Bedingung und Verheißung. Doch ergiebt sie sich, sobald das εἰρηνοποιεῖν vorzugsweise als Eigenschaft Gottes zu denken ist, und auch hieraus erhellt, daß die seliggepriesene Friedfertigkeit nicht bloß als natürliche, sondern als religiöse, durch die Verwandtschaft mit Gott hervorgebrachte, Tugend zu denken ist. — Der Begriff der Kindschaft kommt in der Schrift wie im gemeinen Sprachgebrauch im mehr oder weniger engen Sinne vor. Das eigenste Moment desselben ist das der Blutsverwandtschaft, der physisch-psychischen Identität, auf demselben beruht die physisch-psychische Aehnlichkeit, die Anhänglichkeit und Liebe, die Theilnahme an den Gütern, an der Fürsorge und an dem Schutz des Vaters. Im engsten und eigenthümlichen Sinne wird das Prädikat von Christo gebraucht. In Christo wird den Gläubigen das Kindschaftsrecht zunächst im Glauben ertheilt (Ephes. 1, 6.), in Folge dessen empfangen sie den Geist der Kindschaft (Röm. 8, 15.), und indem ihnen Christus so immanent wird, reifen sie selbst zur vollen Realisirung des Kindschaftsbegriffes heran (Röm. 8, 29.). Die verschiedenen Ausleger heben verschiedene Seiten des Begriffs vereinzelt hervor. Teller in dem Wörterbuch u. d. W.: Kind Gottes, «der Christ, der eine Religion bekennt

die ihm einen freien Zutritt zu Gott verschafft»; Knapp Glaubenslehre II. S. 214. «Christen heißen Kinder Gottes 1. weil sie Gott als Vater lieben, 2. weil sie von ihm wieder geliebt werden»; die Meisten heben nur den Begriff: Liebling, Schützling hervor, Zachariä biblische Theologie IV. S. 299., Herder vom Geist des Christenthums S. 46., Rosenmüller z. d. St. Nösselt (de vera vi notionis filiorum dei, opusc. II.) sagt, der Ausdruck gehe 1. darauf, daß die Christen Gott durch vera sapientia ähnlich sind, 2. durch die virtus, 3. durch die beatitas, 4. sei es im Allgemeinen so viel als christianus. An unsrer Stelle übersetzen die Meisten wie Luc. 6, 35. 20, 36. deo simillimi erunt, wie denn auch V. 45. einige codd. statt *υἱοί* das Glossem *ὅμοιοι* haben (vgl. V. 48.), oder man fügt noch hinzu: atque adeo dilectissimi (Schleusner, Rosenm.). Und allerdings treten hier nur diese zwei Momente hervor, vgl. Sir. 4, 10.: *γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατὴρ, καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῇ μητρὶ αὐτῶν· καὶ ἔσῃ υἱὸς ὑψίστου, καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου**). Wenn aber Christus gerade in dem Streben Frieden zu verbreiten die Aehnlichkeit mit Gott hervorhebt, so dürfte er allerdings die Beziehung auf die Erlösung, durch welche wie der Friede mit Gott, so auch der gegenseitige Friede unter den Erlösten bewürkt worden, im Auge gehabt haben (Luc. 1, 19.). Merkwürdig, daß auch Paulus durch das oft gebrauchte Prädikat *ὁ θεὸς τ. εἰρήνης* (Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Kor. 13, 11., wo noch *τ. ἀγάπης* dabei steht, *ὁ κύριος τ. εἰρήνης* 2 Thess. 3, 16., danach auch der Vf. des Hebräerbr. K. 13, 20.) Gott vorzugsweise als Quell und Stifter des Friedens bezeichnet, und obwohl in mehreren jener Stellen die Beziehung des Prädikats auf den in den Gemeinden obwaltenden Zwiespalt sich erkennen läßt, so daß man bei der Erklärung stehen bleiben könnte «der den Frieden unter den Menschen will», so dürfte doch auch bei Paulus der Ursprung des Prädikats darin zu suchen seyn, daß er in der Erlösung wie

*) Vgl. über den Begriff: Suicer thes. s. v. *τέκνον τοῦ θεοῦ*, Gerhard's loci T. IV. S. 266., Döderlein institutio II. §. 296., Olshausen zu Luc. 1, 35., Harleß zu Ephes. 1, 5.

den größten Beweis der ἀγάπη, so auch der friedestiftenden Gesinnung sah. — Κληθήσονται nicht bloß erunt, sondern wie schon von Beza und Bengel bemerkt wird, erunt et celebrabuntur; auf die in der Benennung liegende Auszeichnung weist auch 1 Joh. 3, 1. hin.

Seligpreisung derer, welche die mit der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in der Welt verbundene Schmach auf sich nehmen (V. 10—12.).

V. 10. 11. Obwohl jene Jünger der Welt den Frieden zu bringen bemüht sind, so wird ihnen dennoch von der Welt Feindschaft und Krieg geboten. Der Körper, sagt der Brief an den Diognet, soll den Geist lieben, von dem er das Leben empfängt — nichtsdestoweniger findet das Entgegengesetzte Statt, nämlich Feindschaft. Auch in diesen Aussprüchen lag ein Kontrast zu fleischlich messianischen Erwartungen. Eine gewiß nicht zufällige Reminiscenz an V. 10. u. 11. findet sich in 1 Petri 3, 14.: ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι und 4, 14.: εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι. V. 10. 11. stehen übrigens in dem Verhältniß zu einander, daß V. 11., wie μακάριοί ἐστε und auch das Fehlen der Verheißung anzeigt, nur als Erläuterung von V. 10. anzusehen.

Die Angeredeten werden bereits im Besitz der δικαιοσύνη gedacht und, wie ἕνεκεν ἐμοῦ zeigt, der von Christo ausgegangenen. Die Verfolgung besteht im Wort, in der That und in der üblen Nachrede; διώκειν in V. 11. ist nicht wie V. 10. allgemein, sondern als species gefaßt, weshalb man indeß nicht mit Beza, Pricäus, Raphel die klassische Bedeutung persequi judicio anzunehmen hat (vgl. bei den Rhetoren ὁ διώκων und ὁ φεύγων), denn dafür gebrauchen die Hellenisten κατηγορεῖν. Auch 1 Kor. 4, 12. findet sich διώκειν als Steigerung neben λοιδορεῖν — vielleicht ein Anklang an unsern Ausspruch. Wenn cod. B D, mehrere Uebers. namentlich die Vulg., ῥῆμα weglassen, so geschieht es wohl nur, weil man es für entbehrlich hielt (vgl. Apg. 28, 21.), wie denn einige andre codd. πονηρόν auslassen. Es ist indeß keines von beiden entbehrlich, denn ῥῆμα

mit πονηρόν verbunden ist in den LXX. die Uebers. von דִּבָּה 4 Mos. 14, 36., so daß εἰπεῖν πονηρὸν ῥῆμα eine hebräische Phrase wie κραταιοῦν λόγον πονηρόν Ps. 64, 6. und ἐπιφέρειν τινὶ λόγον πονηρόν Judith 8, 8. — Daß das christliche Princip als solches den härtesten Widerstand in der Welt finden werde, daß die bitterste Feindschaft sich gegen die Jünger kehren werde, bloß darum, weil sie im Zusammenhang mit dem Erlöser stehen, wird vielfach in verschiedenen Formen ausgesprochen (Joh. 15, 18. 17, 14.). Es erweckt Verwunderung zu sehen, wie dem Erlöser bei solchen Worten die Geschichte der folgenden Jahrhunderte vor Augen gestanden*)! Den Grund dieses Gegensatzes findet man einerseits Joh. 3, 20. ausgesprochen — der Christ ist nämlich durch seine bloße Erscheinung das wandelnde Gewissen für die Kinder der Welt, andrerseits Joh. 7, 7. — der Christ und zumal der Apostel muß durch das Zeugniß seines Wortes das Wesen der Welt verurtheilen. Daß an den Beruf des Lehrstandes, der apostolischen Würksamkeit, besonders gedacht sei, geht aus der Vergleichung der Angeredeten mit den Propheten hervor. Bezieht sich nun die Verfolgung auf die Offenbarung des Geistes Christi in den Jüngern, so ergiebt sich von selbst, daß die Lästerungen lügenhafte seyn müssen; daher erscheint ψευδόμενοι überflüssig. Auch fehlt es in cod. D (cod. A zählt nicht mit, da er erst Mtth. 25, 6. beginnt) und in der Itala; in der Pesch., Philox. und in drei codd. der Itala steht es in andrer Ordnung, nämlich hinter ἕνεκεν ἐμοῦ (welches jedoch im Syr. nicht auf abweichende Lesart deutet); käme nun noch die Autorität des Origenes hinzu, den man für die Weglassung anführt, so könnte man es mit Griesbach für verdächtig halten, es mit Fr., Lachmann geradezu aus dem Text zu verweisen, dürfte bei dem überwiegenden Gewicht morgenländischer und abendländischer Zeugen nicht gerechtfertigt seyn. Allein das Zeugniß des Origenes ist sogar mehr als zweifelhaft**) — leider hat er die Stelle in seinen

*) Vgl. Addison Wahrheit der christlichen Religion. Hamburg 1782. 8ter Abschnitt.

**) Im Komm. zu Jer. 24, 9. (T. IV. S. 272.): ἐγενήθη λόγος κυρίου ἐμοὶ εἰς ὀνειδισμόν, führt er unsern Ausspruch als

Werken nur hier citirt — und die Weglassung dürfte wohl nur darin ihren Grund haben, daß man es eben für überflüssig hielt. Ueberflüssig ist es jedoch nicht, es kann nach der Absicht des Herrn dazu dienen, das Verwerfliche der bösen Nachrede hervorzuheben, möglicherweise auch solche Nachrede zu markiren, welche nicht bloß um Christi willen die würklichen Schwächen der Christen schmäht, sondern auf reiner Erfindung beruht.

Was die Verheißung betrifft, so kann befremdend erscheinen, daß die schon V. 3. dagewesene hier wiederkehrt. Fände in den Verheißungen eine Steigerung statt, so wäre dies unzulässig. Da dies jedoch nicht der Fall ist, so kommt es nur darauf an, ob sich auch hier ein Entsprechen zwischen Verheißung und Seligpreisung nachweisen lasse. Den Verfolgten und Geschmäheten kam ein Ersatz zu, und in diesem Sinne wird ihnen das Reich Gottes als der Inbegriff aller wahren Güter — es liegt darin der *μισθὸς πολύς* — und als ihr Asyl verheißen. Aber schon in alten Zeiten war die Wiederholung der Verheißung aus V. 3. aufgefallen, und, um eine Steigerung zu gewinnen, lasen *τινὲς τῶν μετατιθέντων* *) *τὰ εὐαγγέλια*, wie Clemens Strom. l. IV. p. 49. angiebt, V. 10.: *ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι* und V. 11.: *ὅτι ἕξουσι τόπον, ὅπου οὐ διωχθήσονται.*

Die Ermunterung zum Frohlocken in V. 12., welche man als eine Ausführung des Inhalts der Verheißung in V. 10. ansehen kann, fordert nicht nur zum geduldigen Ertragen, sondern zur Freude, ja zur höchsten Aeußerung derselben auf, vgl. *ἀγαλλιᾶσθαι* mit *χαίρειν* verbunden Tob. 13, 13. und das paulinische *καυχᾶσθαι ἐν θλίψεσιν* Röm. 5, 3. Der erste folgende Satz spricht als Grund der Freude die Größe der Vergeltung aus, der daran sich anschließende, warum diese Verfolgung etwas so Hohes sei. — Die Lokalität der Vergeltung wird bezeichnet durch *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*,

---

Parallele an und sagt alsdann: *ἡμεῖς οἱ τάλανες ἔχομεν ὀνειδισμοὺς διὰ τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν.* Im Gegensatz zu diesem *ἡμῶν* kam es ihm darauf an, in Christi Worten das *ἕνεκεν ἐμοῦ* hervorzuheben: hätte er hier *ψευδόμενοι* gesetzt, so wäre dieser Gegensatz geschwächt worden.

*) Darunter sind nicht mit Millius, Lardner Glossatoren zu verstehen, sondern solche, die sich kein Bedenken daraus machten, ihre subjektiven Ansichten in den Text der Schrift hineinzutragen.

der Lohn ist aufbewahrt im Himmel, Kol. 1, 5. 1 Petri 1, 4. Darüber, daß diese räumliche Bezeichnung nur symbolisch sei, vgl. zu K. 6, 9. und meinen Komm. zu Hebr. 2, 5. Auch die lutherische Dogmatik giebt an, daß der Ausdruck τροπικῶς nicht τοπικῶς zu verstehen sei. Der selige Zustand, welcher nach immanenter Entwicklung aus der Willenseinheit mit Gott und ihren Früchten hervorgeht, wird populärerweise in der Schrift μισθός genannt (5, 46. 6, 1. 2. Luc. 6, 35. Mtth. 10, 41. 1 Kor. 3, 14. 2. Joh. 8. Offenb. 22, 12.). Dem strengen Begriffe nach sind Lohn und Verdienst Wechselbegriffe, das Verdienst — der Anspruch für geleistete Dienste, der Lohn — das demselben entsprechende Gut. Daß das Wort in dieser Begriffsstrenge nicht gebraucht seyn könne, ergiebt sich — von allem Andern abgesehen — schon daraus, daß in jenem Sinne nicht von Verdienst bei Gott die Rede seyn kann, da vielmehr das Geschöpf durch seine Willenseinheit mit Gott nur sich selbst dient — gleich wie der, welcher aus der frischen Quelle trinken darf. Selbst die strengere katholische Dogmatik hat daher den Begriff beschränkt. Die Scholastik spricht von einer merces ex congruo, welche Gott nur nach «Wohlanständigkeit, Billigkeit» den Werken vor der Bekehrung, und von einer merces ex condigno, die er den Werken nach der Bekehrung um der Mitwürkung des Menschen willen ertheile. Noch beschränkender ist die Bestimmung von Jansenius, nach welchem es eine merces nicht ex pacto, sondern ex liberalitate ist, wie bei dem Vater, der zur Aufmunterung seiner Kinder ihnen eine Belohnung verspricht, ungeachtet sie schon an sich zum Gehorsam verpflichtet sind. Die Ansichten der röm. Theologen sind überhaupt sehr mannichfach, denn selbst jene Termini «de congruo und de condigno», wurden verschieden erklärt. Wir sagen: auch das Christenthum kann den Satz des Spinoza anerkennen: beatitudo non est praemium virtutis sed ipsa virtus, aber dieser Satz erhält, worauf Billroth aufmerksam gemacht, erst durch die christliche Eschatologie seinen vollen Gehalt. Der Lohn der Christen ist nichts anderes als die Entfaltung ihres christlichen Lebensprincips. Die wahre virtus, die christliche Willenseinheit mit Gott leidet in dem Zusammenhange dieser

Welt noch an einem Mißverhältniß zwischen der innern wesentlichen Glückseligkeit und der äußern Erscheinung; erst in dem Zustande der vollkommenen ἐλευθερία der Kinder Gottes wird dieses Mißverhältniß ausgeglichen (Röm. 8.), wenn die äußere δόξα der innern adäquat geworden, hat die christliche Tugend ihre vollendete Entfaltung und damit ihren Lohn erhalten (Kol. 3, 3. 4.). Demnach ist der biblische Begriff des Lohnes auf den der Korrespondenz zwischen den Gütern des regnum gloriae und den Bestrebungen im regnum gratiae zu reduciren, ohne das unbiblische Moment des Verdienstes mit aufzunehmen. Mit der Frage: an sit justorum, intuitu mercedis vitae coelestis facere bona opera, verhält es sich, wie mit der andern von der Mystik angeregten: ob Gott an sich oder als der Urquell aller Güter zu lieben sei? Diese Frage trennt nämlich, was in sich untrennbar ist; der Gott, welcher nicht der Urquell aller Güter wäre, würde aufhören, Gott zu seyn, und diejenige Weltordnung, in welcher die Liebe Gottes nicht zur vollen Entfaltung ihrer Idee gelangte, würde nicht eine göttliche seyn *). — Der Werth jener Verfolgungen um der christlichen δικαιοσύνη willen, ergiebt sich daraus, daß sie Eine Reihe bilden mit den von den Propheten erlittenen Drangsalen Hebr. 11, 35 ff., wie hoch der Lohn der Propheten, läßt sich aus Mtth. 10, 41. abnehmen. Allerdings zeigt diese Parallele mit den Propheten, daß der Erlöser zunächst die Apostel im Auge hat, indeß ist nach 10, 41. jeder Jünger des Gottesreiches selbst mehr als ein Prophet. Die Ursach der Verfolgung war bei beiden dieselbe, auch die Propheten zeugten von ihrem Standpunkte aus, daß die Werke der Welt böse sind (Joh. 7, 7.). Wie stählt das Bewußtseyn, in der Gemeinschaft mit Andern zu leiden und zu kämpfen (1 Thess. 2, 14.)! wie aufrichtend mußte es für die kleine furchtsame Schaar seyn, sich an jene Wolke von Zeugen, wie sie Hebr. 12, 1. genannt wird, anschließen zu dürfen, welche im Streite für die unsichtbare Welt die Güter dieser Erde preisgegeben hatten!

*) Vgl. unter den Aeltern Aepinus de praemiis bonorum operum I. 154. Chemnitz examen concilii Tridentini, loc. de meritis operum. Spanheim dubium 87. u. 88. Marheineke System des Katholicismus III. c. 3.

Vermöge der Hoheit ihrer Bestimmung dürfen die Jünger des Gottesreichs dieselbe in keiner Weise verleugnen (V. 13—16.).

V. 13. Die Jünger haben diejenige Kraft in sich heilig zu wahren, welche ihnen Gott zu einem hohen Zwecke verliehen hat (V. 13.); auch dürfen sie nicht aus Furcht vor der Anfechtung sich von der Welt zurückziehen (V. 14—16.) *). Die Hoheit der Jünger des Herrn wird in einem doppelten Bilde ausgesprochen, sie sollen als ein geistiges Salz die Menschheit vor moralischer Fäulniß bewahren und würzen, sie sollen für die Menschheit seyn, was die irdische Sonne für die Welt. Der erste Vergleich bezeichnet sie als Lebens-, der andere als Lichtkraft; der erste schließt das negative Moment ein, Verwahrung vor Schmacklosigkeit und Fäulniß, der andere ist rein positiv. Direkterweise ist nur vom Berufe der Angeredeten, von ihrer Bestimmung für Andere die Rede, indeß setzt dies indirekterweise auch ihre eigene Begabung, den Besitz eines geistigen Salzes und Lichtes voraus. Da nun vom Beruf die Rede ist, von dem universellen Berufe für die ganze Welt (Mtth. 28, 19.), da der Verlust dieses Berufes als der Verlust alles Werthes für die Welt bezeichnet wird, so ist besonders bei diesem Ausspruch die ausschließliche Beziehung auf die Apostel — und weiter die Diener des Wortes — vertheidigt worden, vgl. Einl. S. 15 f. Von Salmero (T. 5. tract. 27.) wird selbst der Satz hieraus abgeleitet: **sal ipsum, videlicet Praelatos ut tales, minime doceri neque corrigi, quia quatenus tales sunt, ut apostoli et summi pontifices, haud saliuntur** **). Auch nach

*) Br. Bauer, der auch diesen Ausspruch bloß als in die Rede hineingearbeitet ansieht (aus Marc. 9, 50.), gesteht indeß (a. a. O. S. 319.): «Mtth. hatte tüchtig gearbeitet (sic), aber auch mit vielem Glück, als er diesen Spruch zu einer Ermahnung an die Jünger, sie sollten sich ihrer Bestimmung, das Salz der Erde zu seyn, würdig zeigen, umgearbeitet hat.»

**) Gerade zum gegentheiligen Beweise braucht Calv. die Worte: qui se pro apostolis nullo jure venditant, hoc operculo tegunt, quidquid abominationum ingerere libuit, quia Petrum et similes Christus vocavit salem terrae, nec interea expendunt, quam gravis et severa addita sit comminatio, omnium esse deterrimos, si insipidi reddantur.

Luther, Chemnitz ist proprie de officio ministerii die Rede. Allerdings bezieht sich die Rede vorzugsweise auf diejenigen, welche berufsmäßig die Welt zu würzen und zu erleuchten haben, in dem Maaße jedoch, in welchem das allgemeine Priesterthum der Christen anerkannt wird, haben auch diese überhaupt einen beschränkteren Antheil an jenem Berufe, wie dies namentlich aus der Vergleichung von Phil. 2, 15. mit V. 14., von 1 Petr. 2, 9. mit V. 16. erhellt.

Das Salz ist, im Allgemeinen betrachtet, auch im Alterthum ein edler hochgehaltener Nahrungsbestandtheil. Es bezeichnet sprüchwörtlich eines der nothwendigsten Bedürfnisse. Nil sole et sale utilius, sagt das Sprüchwort der Römer (Plinius hist. nat. 31, 9. vgl. 41.); in diesem Sinne wird es Sir. 39, 31. (26.) unter den Hauptbedürfnissen des menschlichen Lebens aufgeführt, heißt es Marc. 9, 50. καλὸν τὸ ἅλας. Es führt bei Homer — entweder wegen seiner Unentbehrlichkeit oder mit Rücksicht auf seine symbolische Bed. — das Prädikat θεῖον und bei Plato θεοφιλὲς σῶμα (Timäus ed. Steph. S. 60.). So erweckt denn das hier gebrauchte Bild zunächst die Vorstellung, daß Christi Jünger für die Welt ein edles und unentbehrliches Element seien. Bei diesem Vergleichungspunkt, den indeß das Salz mit manchem andern gemein hat, ist Fr. stehn geblieben: quanta salis ad alias res comparati, tanta est vestra inter caeteros homines dignitas. — Es bietet aber das Salz noch eigenthümlichere Vergleichungspunkte dar. Für verfehlt halten wir den, wenn einige, durch Luc. 14, 35. irre geleitet, meinen, es sei auf eine düngende, fruchtbarmachende Kraft des Salzes hingewiesen, müssen dann aber, da das Kochsalz eine solche Kraft nicht besitzt, an Alkali, Pottasche oder gar an Mergel denken (so Calmet, Deyling observ. sacrae I. 204.). Vielmehr sind die Reinheit und die ätzende, vor Fäulniß bewahrende Kraft die eigenthümlichen Eigenschaften des Kochsalzes. Um seiner trocknen reinlichen Weiße willen ist es das Bild der Reinheit, purior salillo sagt das lateinische Sprüchwort und bei Persius (sat. III, 25.) heißt es: est tibi far modicum, purum et sine labe salinum. Auch diese Eigenschaft hatte Pythagoras im Auge, wenn er das Salz zum Bilde der Gerechtig-

keit ſtempelte, vgl. Diog. Laert. hist. phil. VIII. segm. 35.: *περὶ τῶν ἀλῶν ὅτι δεῖ παρατίθεσθαι πρὸς ὑπόμνησιν τοῦ δικαίου· οἱ γὰρ ἅλες πᾶν σώζουσιν ὅ, τι ἂν παραλάβωσι. καὶ γεγόνασιν ἐκ τῶν καθαρωτάτων, ὕδατος (ἡλίου) καὶ θαλάττης.* Eigenthümlicher noch iſt die bei Pythagoras zugleich erwähnte ätzende Kraft des Salzes, vermöge deren es theils die Speiſen würzt (Hiob 6, 6. wozu vgl. Iſidorus Peluſiota epp. IV. ep. 49.), theils vor Fäulniß bewahrt (2 Kön. 2, 20., wozu vgl. Spanheim dub. ev. p. III. 457.). Die Begriffe der Reinheit und der Unverweslichkeit hängen überhaupt mit einander zuſammen, denn die Fäulniß und der Tod werden mehrfach im Moſaismus als gleichbedeutend gefaßt (Bähr Symbolik des moſ. Cultus I. S. 299.). In einem Geſpräche bei Plutarch, wo Meer und Land mit einander ſtreiten, welches von beiden dem Menſchen zur Erhaltung ſeines Lebens am unentbehrlichſten ſei, wird zum Ruhme des Salzes geſagt (Sympos. l. IV. quaest. 4.): *κρέας δὲ πᾶν νεκρόν ἐστι καὶ νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἁλῶν δύναμις ὥςπερ ψυχὴ παραγενομένη χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι.* Um dieſer ätzenden Kraft willen bezeichnet es im Griechiſchen und Lateiniſchen tropiſch den Witz, vgl. die urbani sales und das Sprüchwort: *ἅλμη οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ*, wenigſtens verwandt iſt der Gebrauch Kol. 4, 6. — Vermöge der zwei Eigenſchaften der Reinheit und der Unverweslichkeit, die an dem Salze haften, iſt es nun auch ſittlich religiöſes Symbol geworden *). Maxime autem — ſagt Plinius hist. nat. l. III. c. 7. — in sacris intelligitur ejus auctoritas, quando nulla conficiantur sine mole salsa. Vor dem Gebrauch des Weihrauchs war einſt die einfachſte und älteſte Art des Opfers, wie Ovid ſie beſchreibt (Fasti I. 337.):

> Ante deos homini quod conciliare valebat,
> Far erat et puri lucida mica salis.

Auch bei dem jüdiſchen Opfer wird ausdrücklich Sauerteig und Honig ausgeſchloſſen, welche Verweſung erzeugen, und dagegen das Salz geboten und zwar heißt dieſes Salz das Bun-

*) Vgl. die Diſſertation von Majus, de usu salis symbolico in rebus sacris. 1692.

desſalz des Gottes Iſrael (3 Moſ. 2, 11. 13. Ez. 43, 24.). Vermöge dieſer nähern Beſtimmung wird man denn jenen Ritus nicht bloß ſo deuten dürfen, wie Theodoret mit Beziehung auf Ez. 16. (Opp. T. II. S. 11.): τὸ ἅλας τὴν πνευματικὴν σύνεσιν καὶ τὴν θείαν διδασκαλίαν (σημαίνει), τὴν διαστύφουσαν τὰ σεσηπότα καὶ σῶα φυλάττουσαν, desgleichen Origenes (Opp. T. III.) in hom. 6. zu Ez. 16, 4., er vergleicht dabei Mtth. 5, 13. und Kol. 4, 6. und ſagt: grande opus est insaliri, qui sale conditur, gratia plenus est, — auch Fr. von Meyer giebt als Bed. jenes Ritus an, es ſolle «die dargebrachte Gabe vergöttlicht werden, indem ſie dem reinen Feuer, das ſie verzehre, ähnlich gemacht werde» (Blätter für höhere Wahrheit. Neue Folge II. S. 49.). Als Bundesſalz bedeutet wenigſtens zunächſt das Salz beim Opfer nur die Beſtändigkeit der Würkung deſſelben. Indeß hat allerdings der Erlöſer Mrc. 9, 49. das Opferſalz als Symbol der würzenden und das Unreine verzehrenden Kraft des heiligen Geiſtes genommen, durch welche erſt der Menſchengeiſt ein rechtes göttliches Opfer wird, vgl. πυρὶ neben πνεύματι ἁγίῳ Mtth. 3, 11. Theophylakt zu Mrc. 9, 49.: τὸ ἅλας ἤγουν τὴν νόστιμον χάριν τοῦ πνεύματος καὶ συνεκτικήν. — Ob der Ez. 16, 4. erwähnte Gebrauch des Salzes bei neugeborenen Kindern, deſſen auch Galenus gedenkt, nur den diätetiſchen Zweck hatte, die Haut trocken zu machen und zu konſtringiren, oder zugleich ſymboliſche Bed. (ſ. Hävernick Komm. zu d. St.), ſteht dahin. In Zuſammenhang mit jenem jüdiſchen Gebrauch bringt Auguſti (Denkwürdigkeiten B. VII. S. 300.) auch die chriſtliche Symbolik, nach welcher beim Taufritus dem Kinde Salz mit den Worten in den Mund gelegt wurde: accipe sal sapientiae in vitam aeternam.

Der nächſte ſich darbietende Vergleichungspunkt nun, wenn Chriſtus ſeine Jünger das Salz für die gottentfremdete Welt nennt, iſt eben diejenige Würkung des Salzes, welche ihm am eigenthümlichſten iſt, die würzende Kraft, und bei dieſem Vergleichungspunkt bleiben auch die Ausleger — mit wenigen Ausnahmen — ſtehen. Dafür kann auch Kol. 4, 6. verglichen werden und der rabb. Ausſpruch, nach welchem die Almoſen das Salz des Reichthums genannt werden, Burt.

lex. Talm. S. 1218. Darf man den vorliegenden Ausspruch strenger nach Mrc. 9, 49. erklären und diese Stelle wiederum mit Rücksicht auf Mtth. 3, 11., so mag man noch konkreter das Salz als Bezeichnung des πνεῦμα ἅγιον ansehen und speciell eine Beziehung auf den Opferritus annehmen, so daß die Menschheit als das Gott dargebrachte Opfer betrachtet würde, welches erst Gottgefälligkeit erhält durch die von den Christen ausgehende Kraft des heiligen Geistes; so J. F. Möller in der Comm. über diese St. Erfurt 1832. Daß das nachfolgende Bild vom Lichte einen verschiedenen Gedanken aussagen müßte, ist nicht gerade nothwendig (vgl. Maldon., Beng.), doch bezeichnet ja allerdings die würzende Kraft das Leben und unterscheidet sich dadurch vom Licht; zwar nennt Stier diese Unterscheidung oberflächlich und sagt: «vielmehr ist Salz die innere wesentliche Kraft und Tüchtigkeit, aus welcher die Würksamkeit naturgesetzlich hervordringt, Licht hingegen vielmehr die Aeußerung des Zeugnisses für sich betrachtet,» aber wenn es heißt: ihr seid das Licht der Welt, so ist ja indirekt auch an den innern Besitz des Lichtes gedacht, bei dem die Würksamkeit nach Außen nicht minder als beim Salz eine naturgemäße ist. Einen andern Unterschied hebt Chrys. und namentlich Luther hervor, das Salz als Bild für das geistliche Straf-, das Licht für das geistliche Lehramt, doch läßt sich das nur sagen, wenn der Ausspruch als Charakterisirung des Lehramts angesehen wird*). Haben die Jünger jene würzende Kraft — die ethische, im heiligen Geiste begründete Kraft — für die Welt, so müssen sie dieselbe auch für sich selbst besitzen (vgl. οὐδὲ καίουσι V. 15. und μωρός), allein diese Beziehung ist nicht hervorgehoben.

Daß eine so hohe ihnen anvertraute Bestimmung sorgfältig bewahrt werden müsse, sprechen die folgenden Worte aus; die Apostel nämlich und resp. Christen, wenn sie diese salzende Kraft verlieren, können durch keine anderen Organe dieselbe wiedererhalten und haben ihre eigenthümliche göttliche Bestimmung für die Welt verloren. Μωρός, verwandt mit

*) Der auct. op. imp. findet im Salz, das gesund erhält, die Würkung auf die Juden, im Licht die Beziehung auf die Heiden angedeutet.

μῶλυς, μωλυρός schwach, matt, stumpf (vgl. den Gebrauch von ἀμβλύς, תָּפֵל, תִּפְלָה, das italienische matto aus dem deutschen matt), ist bei Botanikern und Aerzten, bei Hippokrates, Dioskorides der eigentliche terminus techn. für Geschmacklosigkeit; verdeutlichend ist ἄναλος Mrc. 9, 50. Unrichtig hat die Vulg.: evanuerit, Valla: desipuerit, am besten Erasm. und Beza: infatuerit (welches mit fatiscere zusammenhängt = χαῦνος). — Es fragt sich, ob zu ἁλισθήσεται die Speise das Subjekt sei, in welchem Falle man das griechische Sprüchwort vergleichen könnte: ὅταν τὸ ὕδωρ πίνῃ, τί ἐπιῤῥοφήσομεν; Luther übersetzte anfänglich «was kann man damit salzen», seit der A. von 1538. «womit soll man salzen?», womit übereinstimmt die ältere holländische Uebers.: waarmede zal man dan zouten, während die neueren A. het an die Stelle von dan setzen. Das in quo salietur der Vulg. ist zwar zweideutig, aber von Augustin, Hieron., auch in der spanischen und italienischen Uebers. das Salz als Subjekt angesehen worden. Die Peschito hat ܒܗ ܢܬܡܠܚ, ܡܠܚܐ ist nämlich gen. fem., auch die aus ihr gefertigte persische Uebers. in der Polyglotte nimmt das Salz als Subjekt. Daß dies das Richtige, ergiebt sich aus Mrc. 9, 50.: ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; Entscheidend ist an unsrer Stelle die Fortsetzung des Subjekts in: εἰς οὐδὲν ἰσχύει κ. τ. λ. Niemand als Br. Bauer a. a. O. S. 314. hat neuerer Zeit dieser Fassung widersprochen. Zwar ist auch von Manchem dagegen das physikalische Bedenken erhoben worden, daß das Salz seine salzende Kraft nicht verlieren könne, außer etwa chemischerweise, wenn es mit Säuren in Berührung kommt, und durch dieses Bedenken hat sich Herm. von der Hardt, dem Schöttgen sich anschloß, bewegen lassen, die Bedeutung Asphalt anzunehmen, welches mit Salz gemischt sei (Ephemerides philologicae diss. XI.); er brachte, da Asphalt eine pechartige Materie ist, den Sinn heraus: «ihr macht, daß die Welt sich in Frieden an einander schließt, ihr seid die Friedensstifter;» die Widerlegung findet sich in den Abhandlungen von J. D. Michaelis: de mari mortuo, de nitro Plinii, de nitro Hebraeorum. Es bedarf zur physikalischen Rechtfertigung nicht der von Maknight und Andern benutzten Stelle aus Maun-

drell, welcher in den Ebenen von Aleppo Salz fand, das den Salzgeschmack verloren hatte *). Sollte dasselbe den Salzgeschmack gänzlich verloren haben, so ist es durch einen von der Sonnenhitze bewürkten chemischen Zersetzungsprozeß geschehen. Aber da jener dem Salze, das dem Einflusse der Witterung ausgesetzt gewesen, zurückbleibende Geschmack doch nur flau und bitterlich ist und es jedenfalls zur Würze der Speisen untauglich macht, so hat man gar nicht nöthig, das ἄναλον so zu fassen, als ob es jede Spur eigenthümlichen Geschmackes ausschließe. — Solches schmackloses Salz wird aus dem Hause geworfen und auch von den Vorübergehenden weiter nicht beachtet. Während andere zu ihrem eigentlichen Zwecke unbrauchbar gewordene Substanzen sich noch zu irgend etwas anwenden lassen, ist das Salz — wie Luc. 14, 35. in weiterer Ausführung hinzusetzt — auch nicht einmal als Dünger brauchbar. Vgl. was Ez. 15, 2 ff. vom Holze des Weinstocks gesagt wird. — Da βάλλεσθαι ἔξω, ἐκβάλλειν in mannichfachen bildlichen Wendungen den Ausschluß aus dem Gottesreich bezeichnet (Joh. 6, 37. Luc. 13, 28. Mtth. 8, 12. 22, 13.), so läge es an sich nahe, dem Tropus auch hier diese specielle Beziehung zu geben, wie es von Hilarius, Luther, Chemnitz u. A. geschieht. Selbst καταπατεῖσθαι ließe sich demgemäß deuten, indem man an jene in den Synagogen noch jetzt bestehende Gewohnheit erinnern könnte, nach welcher auch in der christlichen Kirche das πατεῖσθαι zur Strafe der Abtrünnigen gehörte; von dem Rhetor Hekebolios, dem Lehrer des Julian, der unter Konstantin Christ, unter Julian Heide, nach Julians Tode wieder Christ wurde, wird erzählt, wie er bei der Kirchenbuße sich an der Schwelle der Kirche mit dem Ausruf niedergeworfen: πατήσατέ με τὲ

*) Maundrell's Reise nach Palästina S. 162. «In dem Salzthal bei Dschebal, etwa vier Stunden von Aleppo, ist ein Abhang von zwei Mannslängen, der durch das immerwährende Hinwegführen des Salzes entstanden ist. Ich brach ein Stück ab, wo das Erdreich dem Regen, der Sonne und Luft ausgesetzt ist, und fand, daß es zwar die Glimmerchen und Theile des Salzes enthielt, aber gänzlich den Geschmack verloren hatte. Der innere Theil aber, welcher mehr mit dem Felsen verbunden war, hatte noch ganz den gehörigen Geschmack.»

ἅλας τὸ ἀναίσθητον*). Auf dieſen ſpeciellen, noch dazu gewiß nur hie und da vorgekommenen Gebrauch eine Rückſicht anzunehmen, wäre jedoch offenbar gewaltſam, und ſelbſt das ἔξω βληθῆναι leidet jene ſpecielle Deutung nicht, da es, wie die weitere Ausführung in der Stelle bei Lukas zeigt, nur dazu dient, in konkreter Anſchaulichkeit den Gegenſatz zum nützlichen Gebrauch in der Haushaltung anzudeuten. Bezeichnet nun dies Salz, welches, wenn es einmal ſeinen Geſchmack verloren, denſelben nicht wieder erhalten kann, die Begabung mit dem h. Geiſt, ſo konnte man in dem Ausſpruche die Möglichkeit des lapsus finalis sanctorum beſtätigt finden, zumal wenn ihm nicht die ausſchließliche Beziehung auf die Apoſtel gegeben wurde; ſo neuerlich noch auch Stier. Im Intereſſe des calviniſtiſchen Dogma ſtreitet dagegen, jedoch nur vermittelſt mehrfacher Diſtinktionen, Spanheim dub. evang. III. c. 93. Bei ſtrengſter Premirung des Vergleiches ließe ſich zwar entgegnen, daß das ἄναλον, wie geſagt, nicht das Zurückbleiben jedes eigenthümlichen Geſchmackes ausſchließe; da jedoch hier eben vom Salzgeſchmack die Rede iſt, ſo wird man vielmehr den Vergleich nach der Seite hin zu premiren haben, daß die Angeredeten mit Rückſicht auf ihre Beſtimmung für Andere das Salz genannt ſind. Von Luther wird dies ſogar aus dem Bilde unmittelbar abgeleitet: «Mit dem Worte Salz zeigt er, was ihr Amt ſeyn ſoll. Denn Salz iſt für ſich ſelbſt nicht Salz, kann ſich ſelbſt nicht ſalzen; ſondern das iſt ſein Brauch, daß man Fleiſch und wozu man's in den Küchen bedarf, damit ſalze, daß es ſeinen Schmack habe und nicht verfaule.» Der Gedanke iſt demnach dieſer: Haben diejenigen, welche Organe für die Reformation der Welt werden ſollen, ihre Tüchtigkeit verloren, ſo giebt es keine anderen menſchlichen Organe, die ihnen dieſe Tüchtigkeit verleihen könnten; über die Möglichkeit, durch Gottes Würkung dieſe Tüchtigkeit wiederzuerhalten, iſt damit nichts ausgeſagt. Das ἐν τίνι ἁλισθήσεται wird daher im Verfolge auch nur nach der Seite hin weiter ausgeführt,

*) Vgl. Suidas s. v. Ἐκηβόλιος, welcher den Zug aus Sokrates hist. eccles. l. III. c. 2. entlehnt hat.

daß die salzlos Gewordenen ihre Stellung im Organismus der Menschheit verloren haben *).

V. 14. Das neue Leben, dessen Verbreitung in der Welt durch die Apostel V. 13. ausgesprochen hatte, ist vermittelt durch die neue Erkenntniß — eine im Gefühl d. h. in der Erfahrung begründete und darum auch im Leben sich wirksam erweisende Erkenntniß, wie dies V. 16. zeigt, wo die καλὰ ἔργα als Ausfluß des φῶς genannt sind. — In Christo hatte dieselbe ihren Mittelpunkt, er heißt im eminenten Sinne τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 35.); durch ihn werden die Seinigen υἱοὶ φωτός 1 Thess. 5, 5., φωστῆρες Phil. 2, 15., φῶς ἐν κυρίῳ Eph. 5, 8.; — auch V. 15. ist angedeutet, daß das Licht der Jünger an fremdem Lichte sich entzündet hat. Vermöge der Hoheit dieser Bestimmung dürfen sich die Jünger der Welt nicht entziehen. Sie können es nicht — wie die Worte οὐ δύναται κ. τ. λ. andeuten; — sie dürfen es aber auch nicht, denn dies wäre, wie V. 15. ausdrückt, der göttlichen Absicht entgegen. Erasm.: haec est evangelicae doctrinae natura, non sinit, sui professores latere, quamvis ipsi famam hominum fugitantes quaerant latebras. Cur autem abscondatur, quod in hoc ipsum paratum est, ut ex aequo prosit omnibus? Es liegt überhaupt in jeder Kraft, daß sie sich offenbare, so auch bei dem christlichen Glauben, diesem energischen Faktor der Weltgeschichte. Und in dieser Energie, dieser Unmöglichkeit verborgen zu bleiben, ist das Moment der Hoheit des christlichen Berufs zu suchen, nicht aber mit Manchen in dem ἐπάνω ὄρους κειμένη, so daß ὄρος die dignitas apostolica oder dergleichen bezeichnete. Der Vergleich von der Bergstadt war den damaligen Zuhörern um so anschaulicher, da sich ringsher Ortschaften auf den Anhöhen zeigten, namentlich die Bergstadt Saphet.

V. 15. 16. Sowie im Haushalte ein Licht nicht zu dem Zweck angezündet wird, um es unter den Scheffel zu setzen, sondern mit dem Zwecke, daß es Andern leuchte, so ist auch

*) Chemnitz: illi, qui sal infatuant, non blandiantur sibi, si aliis donis polleant et virtutibus, quasi alia ratione possint usui esse ecclesiae.

das Licht der Jünger am Lichte Christi entzündet mit Rücksicht auf die im Dunkeln wandelnde Menschheit. — *Λύχνος* ist die Lampe, welche oben an die *λυχνία* oder den *λυχνοῦχος* befestigt wurde. Da die niedrigen Tische des Orients nur zu den Mahlzeiten gebraucht wurden, so pflegte man den Leuchter auf den Boden zu stellen; entfernte man sich und wollte das Licht erhalten, so wurde irgend ein Gefäß, häufig auch das Getreidemaaß, das sich in jedem Haushalte fand (daher *τὸν μόδιον* d. i. den zum Haushalte gehörigen, sowie *ἡ λυχνία*), darüber gedeckt; Lukas hat K. 8, 16. unbestimmter: *οὐδεὶς καλύπτει αὐτὸν σκεύει, ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν.* Denselben Gebrauch erläutert die Stelle bei Fulgentius mythol. 3, 6.: novaculam sub pulvinar abscondit lucernamque modio contegit und nachher: lucernaque modii custodia eruta. Das lose angeschlossene *καὶ λάμπει* ist nicht mit der It. (ut luceat) als Bezeichnung des Zwecks, sondern der Folge anzusehen. — An den zwei Stellen, wo Lukas dieselbe Gnome hat, K. 8, 16. 11, 33., vermißt man den Sachzusammenhang; an der letzteren läßt sich deutlich zeigen, daß manche Gnomen, nach einer äußerlichen Verwandtschaft mit einander verbunden, in der Ueberlieferung fortgepflanzt wurden.

Sowie nun das Licht im Haushalte auf eine solche Weise hingestellt wird, daß Alle an seinem Scheine Theil nehmen können, so sollen die Jünger des Herrn sich verhalten. Sie sollen sich also nicht zurückziehen, sondern offen unter den Menschen auftreten (vgl. 10, 27.). Und zwar soll das Zeugniß nicht bloß ein Zeugniß durch das Wort, sondern auch durch das Leben seyn, vgl. 2 Kor. 8, 21. *προνοούμενοι καλὰ, οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων.* Die *καλὰ ἔργα* sind der Ausfluß des Lichtes, Bengel: non vos, sed opera vestra. Die Ermahnung steht nicht mit der Warnung K. 6, 1. 5. vor dem *φανῆναι, θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις* in Widerspruch; denn dort ist die Absicht die eigne Ehre, hier die Ehre des himmlischen Vaters als des Quells der *καλὰ ἔργα*; über *ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* s. zu 6, 9., zu dem *δοξάζειν* vgl. Mtth. 9, 8., Luc. 23, 47. Auch wird nicht ein absichtliches Zeigen der guten Werke verlangt, sondern nur das absichtliche Auftreten in der

Gemeinschaft der Menschen, aus welchem sich das Offenbarwerden der Werke von selbst ergiebt. Zwar war V. 10. der Haß der Welt gegen die christliche δικαιοσύνη und die Verfolgung derselben verkündigt worden, doch hebt dieses nicht die Empfänglichkeit Einzelner auf, die aus dem κόσμος genommen werden (vgl. Joh. 17, 9. mit 20.), theils solcher, die von Anfang an bonae voluntatis waren, vgl. das δοξάζειν des Hauptmanns Luc. 23, 47., theils solcher, die vorher lästerten und beschämt werden, vgl. den Ausspruch 1 Petr. 2, 12.: ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων, ἐποπτεύσαντες, δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς — welches fast den Eindruck einer bestimmten Reminiscenz macht. Und selbst von denen, die es nicht gestehen, gilt, was Chrys. sagt: κατὰ τὸ συνειδὸς ὑμᾶς θαυμάσονται καὶ ἀποδέξονται, ὥσπερ οὖν οἱ φανερῶς κολακεύοντες τοὺς ἐν πονηρίᾳ ζῶντας κατὰ νοῦν διαβάλλουσι. — Luther: «Dies ist auf St. Matthäi Weise geredet, welcher also von den Werken pflegt zu reden. Denn er sammt den zweien andern Evangelisten, Marko und Luka, breitet sein Evangelium nicht so viel auf den hohen Artikel von Jesu Christo, als Sanct Johannes und Paulus. Darum reden und vermahnen sie viel von Reden und guten Werken, wie es denn seyn soll in der Christenheit, daß man beides treibe, doch ein Jegliches in seinem Wesen und Würden gehe, daß man zuerst und am höchsten den Glauben an Christum führe, darnach auch die Werke treibe.»

III. Die vom Alten Bunde geforderte Gerechtigkeit soll im Reiche Christi zur Vollendung geführt werden. (V. 17—48.)

V. 17. *) Ueber das Verhältniß zu dem Vorhergehenden ist auf mannichfache Weise geurtheilt worden. Nach Ei-

*) Mehrere eigenthümliche und werthvolle Bemerkungen zu dem Abschnitte enthält Mich. Baumgarten, doctrina Jesu Christi de lege Mosaica ex oratione montana hausta et exposita, Berol. 1838. Eine Abhandl. aus der biblischen Theologie zu diesem ausführlichen Abschnitte ist die Schrift von Theodosius Harnack, Jesus der Christ, oder der Erfüller des Gesetzes und der Propheten, Elberfeld 1842. (s. oben Einl. S. 46.). Vieles Brauchbare enthält auch die ältere Schrift von Bialloblotzky, de legis Mosaicae abrogatione, Gott. 1824., desgl. Spanheim dubia ev., dubium 103—116.

nigen knüpft sich der Abschnitt von V. 17. an genau an V. 16.; nach Andern steht die Ermahnung V. 17. isolirt, nach Mehreren dient sie zur Vorbereitung des Folgenden. Der auctor op. imperf., dem Maldonat beitritt, giebt als Uebergang an: sie sollten ihr Licht in Lehre und Leben so zeigen, wie Christus selbst, der nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben; ähnlich sieht Bucer V. 17. als fortgesetzte Ermahnung zur Heiligung an, als die Verpflichtung, dem Gesetze genau zu entsprechen, so auch Stier a. a. O. S. 107. Nach Calvin, Chemnitz, haben einerseits die Erwartungen Neuerungssüchtiger, andrerseits die Beschuldigungen der Pharisäer zu dieser Versicherung des Herrn, daß er das Gesetz nicht auflösen wolle, Veranlassung gegeben. Auch die Neuern, Pott, Olsh., de W., Baumg.-Crusius, Neander, finden in neuerungssüchtigen Erwartungen des Volkes die Veranlassung zu diesem Ausspruche; dagegen sehen Chrys., Aug., Socinus, Coccejus, Beng., Heum. darin die Vorbereitung auf das Nachfolgende, nur daß Chrys. mit Unrecht eine Verwahrung darin findet mit Rücksicht auf die Worte: «ich aber sage euch,» ebenso unrichtig Er., Beng., Heum., Mich. einen Gegensatz zu den pharisäischen Lehrern, welche, wie das Nachfolgende zeige, das Sittengesetz relaxirten, Aug., Glöckler die Ankündigung der Materie der apostolischen Würksamkeit, nachdem vom Verhalten gesprochen war, wogegen Socinus V. 17—21. als ein förmliches Exordium zur neutestamentlichen Gesetzgebung ansieht, ebenso Coccejus als die Vorbereitung zu der nachfolgenden Auseinandersetzung über die christliche δικαιοσύνη. Daß Etliche aus falschem Freiheitsschwindel, etwa wie es im Zeitalter der Reformation geschah, antinomistische Tendenzen bei Christus erwarteten, läßt sich allerdings denken, und namentlich scheint es aus V. 19. hervorzugehen, doch fehlt es dieser Annahme an jeder historischen Basis; daß Manche — was Baumg.-Cr. u. a. anführen — auf Grund von Jer. 31, 33 ff. eine Aufhebung des Gesetzes erwartet haben mögen, beweist nichts, denn solche wären wenigstens keine Vertheidiger einer falschen Freiheit gewesen, sondern hätten gerade die rechte evangelische Erwartung gehegt — auch der rabbinische Ausspruch «in den Tagen des Messias wird das Unreine rein seyn, das Verbo-

tene erlaubt,» — deutet nicht auf falschen Freiheitsschwindel. Von einer sichern historischen Basis geht dagegen die Annahme der Rücksicht auf pharisäische Anschuldigungen aus; zwar leidet die Art, wie die Meisten demnach V. 17. erklären, an dem Mangel, daß das Hauptthema in dem Nachfolgenden sich nur zufällig an V. 20. anschließen würde, doch läßt sich dies vermeiden. Unter den Neueren hat namentlich Mich. Baumgarten in der angeführten Abh. gezeigt, daß in allem Folgenden sich eine Rücksicht auf jene Beschuldigung festhalten lasse. Es hat alles — selbst K. 6. — den Endzweck, die Beschuldigung vielmehr auf die pharisäischen Lehrer zu retorquiren, sie vielmehr lösen das Gesetz, während Christus es zu seiner absoluten Erfüllung führt. Aber auch schon Calv. sagt zu V. 20.: ostendit nihil minus in eorum animis regnare quam legis zelum, acsi dixisset: mihi se infestos esse simulant, quia nolint violari legem, atqui ex eorum vita apparet quam frigide legem colant, imo quam secure illudant Deo. So wenig — dies ist der Gedankengang — bin ich gekommen, die Forderungen des alten Bundes zu ermäßigen, daß sie vielmehr durch mich erst ihre vollkommene Erfüllung erlangen werden; eure Gerechtigkeit muß nämlich bei weitem über die des Ideals eurer Frömmigkeit, über die Gerechtigkeit der Pharisäer, hinausgehen. Und dies nun wird von V. 21. an bis zum Schlusse von K. 6. näher dargelegt. Insofern hat Stier Recht, wenn er den verheißenden Charakter dieses 17ten Verses hervorhebt und sagt: «Es richte sich hier abermals ein erhabnes Portal auf, mit der Inschrift: Ich bin es allein, der Alles bringt und vollbringt». — Es kommt dem Ausspruche in Verbindung mit seinen weitern Erläuterungen V. 18. 19. eine hohe dogmatische Bedeutung in der Frage über das Verhältniß der alttestamentlichen Oekonomie zur neutestamentlichen zu. Der Ausspruch war ebensosehr denjenigen unbequem, welche aus falschen dogmatischen Interessen das Band zwischen beiden Oekonomien zu zerreißen suchten, als er denjenigen willkommen war, welche das ursprüngliche Christenthum auf den niedrigern Standpunkt des Alten Testaments zurückzudrängen suchten. Zur ersten Klasse gehört der antijudaistische Markion, welcher sich nicht anders zu helfen wußte, als durch eine

Textveränderung, welche er seinerseits den Ἰουδαῖοι Schuld gab, es habe nämlich der Text ursprünglich gelautet: τί δοκεῖτε; ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι ἀλλ' οὐ πληρῶσαι (Isidorus Pelus. epp. I, 371. Origenes dialogus de recta fide T. I, 830. ed. de la Rue, Tertull. contra Marc. IV, 9. 36.). Desgleichen die Manichäer, welche die Aechtheit des Ausspruchs ebenfalls bezweifeln, oder, falls er ächt sei, ihn für unverständlich erklären, s. Aug. contra Faustum, l. 17. c. 1. *) 5. 6. Andrerseits fanden Heiden, Juden und Deisten hier den Beweis, daß der Stifter des Christenthums selbst noch auf dem jüdischen Standpunkt stehen geblieben, über welchen erst Paulus hinausgeführt habe (Julianus bei Kyrill l. 10, 351. im Talmud tr. Schabbath f. 116, 2. u. R. Isaak Chissuk Emuna oder Vertheidigung des jüdischen Glaubens c. 19. ed. Wagenseil, Mendelsohn in s. «Jerusalem, oder die religiöse Macht des Judenthums», der Deist Toland im Nazarenus, der Wolfenbüttler Fragm. vom Zweck Jesu §. 7., wogegen s. Bialloblotzky de legis mosaicae abrogatione Gott. 1824. und Tobler Gedanken zur Ehre Jesu S. 63.). So auch Fritzsche und Strauß, wiewohl der letztere nicht in der 3. A. (I. S. 566.), sondern nur in der 1sten u. 4ten (I. S. 528.) und auch da nicht kategorisch, sondern hypothetisch. Die eigenthümlichste Entdeckung in diesem an neuen theol. Entdeckungen reichen Zeitalter hat Röth gemacht, daß nämlich der angebliche Mtth. diesen Ausspruch Christo in den Mund gelegt, um Paulus zu bekämpfen, und mit jenem «Geringsten im Gottesreiche», von dem 5, 19. spricht, sei niemand anders als Paulus gemeint (in d. Buche: epistolam ad Hebraeos non ad Hebraeos sed ad Ephesios datam esse, Frankf. 1836. S. 214.). Denselben Fund hat Gfrörer gethan (die heilige Sage, 2 Abth. S. 84.).

Bei der Auslegung bedingt sich wechselseitig die Fassung von νόμος καὶ προφῆται und von πληρῶσαι. Die zwei Hauptbestandtheile des A. T. νόμος und προφῆται bezeich-

*) Faustus argumentirt — ähnlich wie die neuere Kritik —: quod Joannes non testatur, qui fuit in monte, Matthaeus hoc scripsit, qui longo intervallo, postquam Jesus de monte descendit, secutus est eum; testis idoneus tacet, loquitur minus idoneus.

nen den codex in seinem ganzen Umfange K. 7, 12. 22, 40. Luc. 16, 16. Apg. 13, 15. Röm. 3, 21., in ihnen sind nun auch die Hauptbestandtheile der alttestamentlichen, ja aller Religion ausgedrückt, Gebot und Verheißung. Ἢ an dieser Stelle ist dem Sinne nach von καί nicht verschieden; der Unterschied kommt nur darauf zurück, ob der Schriftsteller beide Vorstellungen gleichzeitig oder nach einander dem Leser vorführen will, wie wenn ein Gesetz sagt: «Wer den König und die Königin schmäht u. s. w.» oder: «wer den König oder die Königin schmäht». Daher kann auch der Grund, warum das eine oder das andere steht, nicht in der Satzform liegen, wie Fritzsche meint, der im Kommentar zu Röm. 4, 13. den Kanon aufstellt, daß in negativen Sätzen ἤ, in positiven καί stehe. Das Gegentheil erweist sich aus vielen Stellen; in dem negativen Satze K. 6, 25. lesen überwiegende Zeugen καί, in positiven Sätzen wird ἤ gebraucht 1 Kor. 11, 27. 1 Petr. 1, 11. Jak. 2, 15. 4, 11.; an letzterer Stelle, wie überhaupt an mehrern andern (Joh. 8, 14. 1 Kor. 11, 27. 13, 1.) schwanken die codices zwischen καί und ἤ — ebensowenig kann für die Setzung von καί oder ἤ in der Satzform der Grund liegen, als für die Zufügung oder Weglassung der Disjunktive vor dem ersten Gliede (Bornemann zu Xenoph. Mem. l. 1. c. 6. §. 9. und zur exped. Cyri l. 6. c. 4. §. 2.), Chrys. hat hier: ἢ τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. Die Einsicht in den Gebrauch des ἤ ist für die Sinnbestimmung nicht gleichgültig, wie man dies aus der Streitigkeit mit der römischen Dogmatik über ἤ in 1 Kor. 11, 27. weiß. An unserer St. ergiebt sich daraus, daß das ἤ keineswegs — wie dies Meinel in der Abh. über unsre Stelle in Bertholdt's Journal d. neuesten theol. Litt. 1822. B. XIV. S. 22. glaubte, ebenso Wieseler in d. Rec. von Gfrörer Stud. u. Krit. 1839. 4. H. S. 1122. — das Element der Weissagung bestimmt als selbständigen Begriff zu nehmen nöthigt; auch bei ganz synonymen Begriffen verbindet es, vgl. z. B. Apg. 1, 7. und τιμὴν ἢ δόξαν ἐπὶ τροπαίοις προσγενομένην bei Herodian l. 7. c. 3. §. 8. Ferner ergiebt sich die Unrichtigkeit der Observation von Usteri (paulin. Lehrbegr. 4. A. S. 197.), daß durch das gleichstellende ἤ die Propheten ausdrücklich als Gesetzausleger bezeichnet würden. Dem Sinne nach wäre, wie gesagt, kein Unterschied, wenn

καί stände. Entweder kann man daher, wie es Hammond thut, νόμος ἢ προφῆται, ohne die zwei Momente bestimmt zu unterscheiden, als Bezeichnung der alttestamentlichen Oekonomie im Allgemeinen ansehen, oder νόμος als den Hauptbegriff, so daß die προφῆται etwa nur als Ausleger des Gesetzes gefaßt werden, wie bei Socin, Grotius, de Wette, M. Baumg., oder man kann mit Chrys., Beza, Chemnitz, Hunnius, Calov, Beng., Meinel, Neander, Harnack (a. a. O. S. 14.) die beiden Momente dem Begriff nach unterscheiden, so daß von einer πλήρωσις sowohl der Weissagungen, als des Gesetzes gesprochen würde. Hiegegen streitet allerdings der Zusammenhang, da in dem Folgenden nur vom Gesetz die Rede ist, wie es auch V. 18. nur heißt ἀπὸ τοῦ νόμου. Daß, ebenso wie νόμος sich anschließt, wenn auf προφῆται der Nachdruck liegt (Mtth. 11, 13. Apg. 26, 22.), auch das Umgekehrte der Fall sei, zeigt 7, 12. 22, 40. Die Hinzufügung der prophetischen Schriften mag man also entweder daraus erklären, daß sie ja allerdings das Gesetz theils eingeschärft, theils erweitert haben (vgl. z. B. Jer. 26, 4. 5. Neh. 9, 26.), oder daraus, daß die Propheten eben auch die vollkommene Realisirung des Gesetzes in der messianischen Zeit verkündigt haben (Jer. 31, 33. Jes. 11, 9. 60, 21. vgl. Joh. 6, 45.), so daß in dem ἕως πάντα γένηται die Beziehung auf das prophetische Element liegen würde.

Bei καταλῦσαι und πληρῶσαι kommt zunächst in Frage, ob ein auf νόμος ἢ προφῆται zurückweisendes Pronomen zu ergänzen, oder ob absoluterweise (vgl. Luthers Uebers., Neander, Harnack) mit Stolz zu übersetzen sei: «ich bin nicht gekommen zu entkräften, sondern zu vervollständigen». Die Erklärung, daß sein Kommen nicht einen negativen Zweck habe, sondern einen positiven, verleiht dem Gedanken eine größere Energie; für die Auslegung bleibt allerdings die Aufgabe dieselbe, da V. 18. von der πλήρωσις des νόμος spricht. — Λύειν, καταλύειν νόμον ist im hellenistischen wie im klassischen Griechisch soviel wie ἀκυροῦν (Mtth. 15, 6. Gal. 3, 17.), καταργεῖν (Röm. 3, 31. 4, 14.), vgl. 2 Makk. 2, 23. 4, 11. Joseph. antiqq. 20, 4, 2. 18, 3, 1. Demosthenes contra Timocratem ed. Reiske S. 700: λύει καὶ ποιεῖ τοῦ μηδενὸς ἀξίαν, ὁ τουτουῖ νό-

μος; V. 19. zeigt durch den Gegensatz zu λύειν, daß die theoretische und praktische Regirung vereint zu denken ist. Πληροῦν vom Tropus des Erfüllens eines Maaßes ausgehend, heißt vervollständigen Mtth. 22, 32. Herodian 1, 5, 25.: τό,τε ἐν ἡμῖν νέον σεμνότητος πληρώσετε τῇ τῶν ὑμετέρων ἔργων ἀνδραγαθίᾳ, ebenso implere bei Livius l. 33. K. 14., im Hebr. מִלֵּא und im Talmud. גְּמַר; in der Verbindung mit νόμον oder ἐντολήν heißt es im Hellenistischen und bei den Klassikern explere legem, peragere, quae sunt officii, Herodian l. 3. c. 11. Epiktet l. 4. c. 8. Von fast allen Auslegern wird das Objekt νόμον ἢ προφήτας ergänzt und ein dürftigerer oder vollerer Sinn angegeben, je nachdem entweder προφῆται als selbständiger Begriff genommen oder die Bedeutung von πληροῦν bestimmt wird *). Nach Vitringa observatt. sacrae l. 1. c. 5. §. 3. ist nach dem chaldäischen Sprachgebrauch von גְּמַר πληροῦν = lehren, λύειν, nicht lehren, ihm folgten Zorn, Hottinger, Schöttgen, Heumann. Andre neuere Erklärer legen auf unbestimmtere Weise den Begriff, vollständig erklären, in das Wort, Teller: «das Gesetz in seinem ganzen Umfange erklären und einschärfen», Barth: «ich bin gekommen, diese uralten Lehren der Weisheit und Tugend noch mehr auszubreiten und ehrwürdig zu machen», Döderlein: sancire nova decreta et vetera melius explicare (Institutio II. S. 405.), Michaelis: «mit lauter Stimme predigen»; von Rosenmüller, Kuinoel wird mit der Bed. exacte tradere die andere: vita exprimere verbunden. Die meisten Kirchenväter, wie Einleitung S. 43. zeigt, erklären πληροῦν von der Erweiterung und Vervollständigung der Lehre, so auch katholische Ausleger und Socin, Wolzogen, Crell: defectum legis explere. Achtet man zunächst auf V. 18.: ἕως ἂν πάντα γένηται, ferner auf das vorangestellte ποιεῖν V. 19., auf das, was von dem prakti-

*) Von Meinel in d. a. Abh. wird unterschieden: 1) die dogmatisch-orthodoxe Fassung «erfüllen durch satisfactio activa et passiva», 2) die akroamatisch-ethische «durch besseres Lehren und Erklären», 3) die akroamatisch-praktische «durch Lehren und Thun», 4) die akroamatisch-ethische und dogmatisch-historische «durch Lehren und Thun und Erfüllung der Weissagungen».

schen Vorzuge der Glieder des Gottesreiches V. 20. gesagt wird, so muß πληροῦν mehr aussagen, als bloß die Vervollständigung durch die Lehre (vgl. Baumg.-Crusius). Wider den Begriff des Vervollständigens wird überdies schon von Aug. und neuerlich von Philippi, über den thätigen Gehorsam Christi 1841. S. 33. mit Recht geltend gemacht, daß Christus die Größe im Himmelreich an das Thun der vorhandenen Gebote binde, nicht an die Beobachtung der noch zu gebenden. Schon Augustin contra Faustum l. 17. c. 5. 6. behauptet, auf V. 18. gestützt, daß von der faktischen Erfüllung der Gebote die Rede sei und im Kommentar z. u. St. sagt er, daß theils addendo, quod lex minus habet, theils faciendo, quod habet, die Erfüllung zu Stande gekommen sei; sermo 126. in Joannem c. 5. thut er den treffenden Ausspruch: quia venit, dare charitatem et charitas perficit legem, merito dixit, non venisse solvere, sed implere. Chrys., der homil. in Joann. 5, 19. ed. Montf. T. VI. S. 662. die Bergpredigt als διόρθωσις der νομοθεσία des Vaters bezeichnet, sagt zu unsrer St.: τὸν δὲ νόμον οὐχ ἑνὶ, ἀλλὰ καὶ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ ἐπλήρωσε τρόπῳ und erwähnt folgende dreifache πλήρωσις: 1) indem Christus selbst das Gesetz erfüllt, Joh. 2, 17. 8, 46. 14, 30., 2) indem er es durch uns erfüllt, Röm. 10, 4. 8, 3. 3, 31., 3) insofern er nicht eine ἀναίρεσις τῶν προτέρων, sondern eine ἐπίτασις und πλήρωσις gebracht hat. Von dem Standpunkte einer ausgebildeten Dogmatik aus erwähnen nun auch die spätern Dogmatiker eine mehrfache Weise der Erfüllung. Schon Nik. a Lyra zählt genau die verschiedenartige Erfüllung von Gesetz und Propheten mit Rücksicht auf die verschiedenen Klassifikationen des Gesetzes auf. Maldonat: 1) Christus hat das Gesetz erfüllt in seiner eignen Person und indem er die Apostel auch zur Erfüllung des Ceremonialgesetzes veranlaßte, 2) indem er es richtig auslegte, 3) insofern er uns die Gnade mittheilte, es zu erfüllen, 4) insofern er die Vorbilder des Gesetzes in sich realisirte. Luth. schließt sich Aug. an, aber Melanchthon spricht von einer viersachen Erfüllung: 1) durch den Gehorsam Christi für seine eigne Person, 2) indem er für uns die Strafe des Gesetzes litt, 3) indem er durch den heiligen Geist das Gesetz in uns

erfüllt, 4) insofern er es bestätigt und den Gehorsam gegen dasselbe als nothwendig bezeugt. Selbst Morus in der Abhandlung de discrimine sensus et significatus führt diesen Ausspruch als Beweis an, wie umfassend der Sinn eines Wortes seyn könne, diss. theol. et philol. S. 80—83. Hat nun auch die Dogmatik Recht in der angegebenen Beziehung von einer Erfüllung des Gesetzes durch Christum zu sprechen, so fragt sich doch, in welchem Sinne es Christus gerade an dieser Stelle von sich aussagte. Insofern er von V. 21. an eine tiefere Auffassung der Gebote giebt, als die gewöhnlich jüdische, und dem in ihnen schlummernden Principe sogar einen volleren Ausdruck verleiht, könnte man allerdings glauben, er spreche nur von einer Vervollständigung durch die Lehre. *Πληροῦν* könnte man alsdann nach dem Tropus aus der Malerei erklären, so daß die *πλήρωσις* = *ἀπεργασία* oder *ζωγραφία* im Gegensatz zur *ὑπογραφή* oder *σκιαγραφία* wäre, vgl. Stallbaum zu Plato de republ. II. S. 60. 179., wie Synesius homil. zu Ps. 75, 9.: *ἐν γὰρ ἔπνευσε πνεῦμα καὶ εἰς προφήτην καὶ εἰς ἀπόστολον καὶ κατὰ τοὺς ἀγαθοὺς ζωγράφους πάλαι μὲν ἐσκιαγράφησεν, ἔπειτα μέντοι διηκρίβωσε τὰ μὲν τῆς γνώσεως.* Da sich jedoch zu V. 21. zeigen wird, daß der Erlöser sich diesen vollkommneren sittlichen Geist als schon gegenwärtig in den Geboten denkt, könnte, auch wenn *πληρῶσαι* nur auf Vervollständigung durch die Lehre geht, der Sinn doch nur dieser seyn: «ich bin erschienen, um die von der pharisäischen Frömmigkeit verkannte Tiefe der Gesetzesforderungen zum Bewußtseyn zu bringen». Unter den neueren Bearbeitern dieses Ausspruches haben M. Baumg. und Philippi über den thätigen Gehorsam Christi S. 34 f. schon bloß durch die Zurückweisung der Bed. «vervollständigen» sich für ermächtigt gehalten, das *πληρῶσαι* auf die faktische Gesetzerfüllung durch den Herrn selbst zu beschränken. Allein das *ἦλθον* giebt doch den Zweck seines Erscheinens in der Welt an, und sollte der nur darauf beschränkt seyn? dazu kommt, daß V. 18. 19. 20. aus V. 17. die *πλήρωσις* des Gesetzes durch die Jünger abgeleitet wird (s. V. 48. u. a.), *ἕως ἂν πάντα γένηται* weist darauf hin, daß die *πλήρωσις* noch auf ihre Realisation wartet. Erwägt man den tenor von V. 18. an, so läßt sich, unsers Erachtens, die persönliche

Befolgung des Gesetzes durch Christum nicht einmal mit einbegriffen denken; dagegen mag man allerdings sagen, daß, wie V. 19. das διδάσκειν sich an das ποιεῖν anschließt, das πληρῶσαι auch die Vervollkommnung des Bewußtseyns vom Gesetze umfasse. Mit Rücksicht auf das Nachfolgende bestimmen wir demnach als den Sinn: «ich bin gekommen, Vollendung zu bringen — dem Gesetze Vollendung zu bringen, es in seiner tiefsten Absicht auffassen zu lehren und die Realisirung desselben herbeizuführen, wie dies schon von den Propheten verkündigt worden». Bucer: ut ergo consummatam expectamus felicitatem, ita pariter absolutam oportet speremus et in nobis legis impletionem, quae continget, cum exstincta morte Deus fuerit omnia in omnibus 1 Kor. 15, 28. Gerade dasjenige verkündigt also der Erlöser als den Zweck seines Kommens, was die erhabne Verheißung Jer. 31, 33. 34. als das Charakteristische des neuen messianischen Bundes bezeichnet; es soll dann jeder das immanente Bewußtseyn vom Gesetze haben (V. 34.), es soll in seinen subjektiven Willen übergegangen seyn (V. 33.) — «denn ich will ihre Missethat vergeben», also — durch Vergebung der Sünde. — Ob dies vom Gesetz im ganzen Umfange gesagt sei, darüber s. am Schlusse von V. 18.

V. 18. Bestätigung des vorangehenden Gedankens. Das Gesetz bis auf seine geringsten Bestandtheile ist unvergänglich, denn — es soll in die Subjektivität des Menschen ganz übergehen. — Die Erwähnung der Buchstaben und der noch kleineren apices oder ductus literarum sind, wie Aug. sagt, nur eine vehemens expressio perfectionis. Ἰῶτα der kleinste hebr. Buchstabe, κεραία (Hörnchen, von κέρας) der Schriftzug, durch den sich z. B. ד von ר unterscheidet oder ך von ר, wofür die Rabbinen קוץ oder זיין Dorn*). Es fragt sich, wie die Zeitbestimmung ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ zu fassen und in welchem Verhältniß dazu

*) Am sorgfältigsten hierüber Iken dissert. philol. theol. T. I. diss. XX. — Aug., der an das lat. i dachte, verstand unter κεραία den Punkt desselben. Theoph. u. Hier. knüpfen Anspielungen auf das Kreuz Christi an, Jota bezeichne vom Kreuz Christi den geraden Balken, die κεραία den Querbalken.

ἕως ἂν πάντα γένηται stehe. Zuvor noch die Bemerkung über παρέρχεσθαι. Es bedeutet wie παραδραμεῖν, παραφέρεσθαι, παράγειν «vorbeigehen, sich dem Blick entziehen», daher «vergehen» (s. Wetst. z. d. St.), vgl. Aristid. I. 216.: παρῆλθον ὥςπερ μῦθοι, und die Phrase παρέρχεταί μέ τι «ich vergesse etwas». Vgl. im Hebr. עָבַר Ps. 37, 36. Nah. 1, 12. Hiob 34, 20. Vom Vergehen des Himmels Mtth. 24, 35. 2 Ptr. 3, 10. Offb. 21, 1., παράγεται 1 Joh. 2, 17., das intrans. παράγει 1 Kor. 7, 31. Der Himmel nun mit seinen Gestirnen wird bei klassischen Schriftstellern und auch im A. T. als das Unvergängliche bei allem Wechsel auf Erden dargestellt, so daß bei den Klassikern die sprüchwörtliche Redensart: θᾶσσον ἂν τὸν οὐρανὸν (nach Hesiodus ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί) συμπεσεῖν, donec coelum ruat, vgl. aus dem A. T. Ps. 72, 7. 89, 37. 38. Hiob 14, 12. Jer. 33, 20. 21. Baruch 1, 11. So auch Luc. 16, 17.: εὐκοπώτερόν ἐστιν, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν. Demgemäß wird auch hier die Zeitbestimmung als eine nie eintretende gefaßt, so daß die Unvergänglichkeit des Gesetzes damit erklärt würde, so Calv., Zwingli, Luth., Piscat., Chemn., Grot., Wetst., und, mit Ausnahme von Wenigen, die Neuern. Aber welchen Sinn erhält alsdann der zweite Satz: ἕως ἂν πάντα γένηται? Kuinoel und Gratz verzweifeln so sehr an einem angemessnen Sinne dieser Worte, daß sie dieselben nur als einen gedächtnißmäßig, aber unpassend hinzugefügten Zusatz aus Luc. 21, 32. ansehen. Die Aelteren, Chemn., Grot., Cler. übersetzen als ob ἀλλά stände: quin imo penitus implebuntur. Nach Fritzsche in dem neuen theolog. Journal von Winer und Engelhardt V. S. 14. und im Kommentar z. d. St. soll hier und Jak. 2, 14. der auch bei den Klassikern vorkommende Fall stattfinden, daß der Satz eine doppelte, denselben Sinn ausdrückende Apodosis habe, die eine vor der Protasis, die andre nach derselben, πάντα habe die Bedeutung quaelibet, so daß der Sinn sei: donec omnia, quae mente fingere queas, evenerint. Auch Winer zeigt sich dieser Fassung geneigt mit Vergleichung von 2 Kor. 12, 7. Offbg. 2, 5. und Anführung betreffender Citate aus den Klassikern, Neutest. Gramm. 4. A. S. 554.

Fritzsche glaubt zuerst diese syntaktische Fassung angegeben zu haben: quod neminem videre memini. Aber sie ist zuerst von Episcopius vorgeschlagen *), sodann von einem Anonymus in den freiwilligen Hebopfern 5ter Beitrag S. 409. mit derselben Erkl. von πάντα wie bei Fr., von J. Christoph Fr. Schulz in den Erinnerungen zu D. Michaelis Bibelübersetzung S. 39. und von Rosenmüller (Schol.), Vater. Aber wenngleich πᾶς im Sing. durch «alles mögliche» übersetzt werden mag (Jak. 1, 2.), so doch nicht im Plur., die Redensart πάντα εἶναί τινι darf man nicht hieherziehen (Herodot l. 1. c. 121.) **). Richtiger daher wird ἕως ἂν πάντα γένηται als nähere Bestimmung des Zeitpunktes des παρέρχεσθαι gefaßt, wie Chrys. erklärt: ἀμήχανον ἀτέλεστον μεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ βραχύτατον αὐτοῦ πληρωθῆναι δεῖ. Es soll also, wie auch V. 19. sagt, zu einem ποιεῖν des ganzen Inhaltes des Gesetzes kommen, wozu es nach V. 20. bei der jüdischen Frömmigkeit nicht gekommen ist. Daß, wenn es dazu gekommen ist, der νόμος aufhören werde, liegt nicht nothwendig in den Worten, da die Zeitbestimmung mit ἕως zuweilen nur ein nächstes Ziel hervorhebt, ohne die Fortdauer dessen, was der Vordersatz aussagt, bestimmt zu negiren, vgl. Mtth. 1, 25. Ps. 110, 1. Sehen wir auf die Art, wie der Sache nach die Gesetzerfüllung durch Christum zu Stande kommt, so läßt sich das eine wie das andere sagen, seiner Form nach, als Forderung hört der νόμος auf, sobald das πνεῦμα von innen heraus den Inhalt des Gesetzes realisirt, s. Röm. 8, 4., seiner Substanz nach bleibt er. Bezeichnet ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρ. κ. ἡ γῆ einen nie eintretenden Termin, wie Luc. 16, 17., so ist der νόμος

*) In seinem Komm. in Matth.: quae sequuntur verba ἕως ἂν πάντα γένηται idem mihi continere videntur, quod praecedentia et ad confirmandum magis id quod dictum est, adhiberi, hoc pacto: imo vero dico vobis, priusquam omnia ista pereant, nihil omnino in lege mosaica immutandum erit; πάντα γένηται itaque est idem, quod ὁ οὐρανὸς παρέλθῃ, quia coelum et terra omnia sunt. Aber wie konnte er γένεσθαι für gleichbedeutend mit παρέρχεσθαι nehmen?

**) Einen ähnlichen Sinn drückt die Formel aus οὐδὲ ἄν εἴ τι γένοιτο ne si omnia quidem fiant, welche von den Auslegern zu Plutarch de educ. puer. S. 78. ed. Ox. erläutert worden ist.

als ein Unvergängliches bezeichnet, diese Unvergänglichkeit ist der Hauptgedanke des Ausspruchs und nur sekundärerweise ist der zweite Satz mit ἕως hinzugefügt, um die subjektive Realisirung des Gesetzes zu versichern und damit zugleich den modus der Unvergänglichkeit anzugeben. Diese Fassung hat eine starke Stütze in Luc. 16, 17. Doch kommt noch eine andere in Frage. Wie der νόμος, so ließ nämlich auch Himmel und Erde beide Betrachtungsweisen zu, die ihrer Vergänglichkeit und die ihrer Unvergänglichkeit, denn nur das σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου soll vergehen (1 Kor. 7, 31.) und an dessen Stelle ein neuer Himmel und eine neue Erde treten (Jes. 65, 17. 66, 22. 2 Ptr. 3, 13. Offb. 21, 1. Röm. 8, 21.) *), so daß kein Widerspruch darin liegt, wenn Luc. 16, 17. den Untergang des Himmels und der Erde als das Unwahrscheinlichste anführt, und dagegen Mtth. 24, 35. assertorisch ausspricht: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται. Hat nun Christus auch hier die Vergänglichkeit von Himmel und Erde im Auge gehabt, so tritt als Hauptgedanke dies hervor: Nicht eher wird das Gesetz aufgehoben werden, als bis es seine volle Erfüllung hat, und beiläufig wird dieser Termin näher durch die Angabe bezeichnet «bis es zu der παλιγγενεσία kommt (Mtth. 19, 28.), welche mit dem regnum gloriae verbunden ist». Zu dieser Fassung neigten sich zunächst diejenigen, welche den Blick Christi auf den beschränkten jüdischen Standpunkt reducirten. D. Paulus im ex. Handb.: «So lange die messianische Theokratie noch auf dieser Erde und unter diesem Himmel dauert, soll Mose — aber vervollständigt und nach seinem Geiste verbessert — gelten. Sobald die messianische Theokratie ihren Zweck vollendet haben würde, erwartete man einen neuen Himmel und eine neue Erde, wo unter lauter Gebesserten kein äußeres Gesetz länger nöthig seyn könnte». Πάντα wird dann unbestimmt gefaßt «alles, was zur Errichtung des messianischen Gottesreichs geschehen seyn soll». Ebenso Gfrörer a. a. O., Strauß, Usteri (paulin. Lehrbegr. 4. A. S. 201.); der erstgenannte will aber wegen des Widerspruchs mit Paulus den Ausspruch selbst nicht als ächt anerkennen. Einen großen und schönen Gehalt erhält

*) Vgl. die gelehrte Ausführung bei Spanheim dubium 132.

der auf die angegebene Weise gefaßte Ausspruch auch, wenn er im Zusammenhange mit der christl. Eschatologie und im Hinblick auf 1 Kor, 15, 28. (s. Bucer), folgendermaßen ausgelegt wird: «nicht eher als bis es durch und durch in die Subjektivität der Gemeinde übergegangen, nicht eher mithin, als bis die Vollendung aller Dinge gekommen ist, wird das Gesetz als bindende Norm aufhören». So habe ich in den früheren Auflagen erklärt, so auch jetzt Stier. Folgende Gründe jedoch bestimmen mich von dieser Fassung abzuweichen und mit Neander, de Wette, M. Baumg., Baumg.-Cr. der zuerst erwähnten Erklärung beizustimmen, nach welcher die in der Protasis ausgesprochene Unvergänglichkeit des Gesetzes der Hauptgedanke ist und die Apodosis mit ἕως, indem sie die subjektive Realisirung des νόμος versichert, den modus dieser Unvergänglichkeit anzeigt. Insofern nämlich ein nicht vollzogenes Gesetz gleichsam ein leeres Schema ist, das der wahren Existenz entbehrt, entsteht durch die subjektive Realisirung erst die wahre Unvergänglichkeit des Gesetzes. Zuvörderst wird diese Auffassung schon durch die Parallele Luc. 16, 17. begünstigt. Sodann schließt sich bei ihr V. 19. genauer an. Ferner daraus, daß der erste Satz mit ἕως in der Protasis steht, ergiebt sich, daß er den Hauptgedanken bildet. Auch wäre der subtilere und ferner liegende Gedanke einer formellen Aufhebung des Gesetzes doch durch das bloße «es wird geschehen» nicht deutlich genug ausgedrückt. Ueberdies, da doch die Realisirung des Gesetzes würklich die Konservirung desselben ist, sollte der Erlöser vorgezogen haben, das negative Moment der formellen Abrogation hervorzuheben? — zumal wenn man erwägt, daß der Gedanke der Ewigkeit des Gesetzes für das jüdische Volk ein geheiligter, gleichsam unantastbarer war, der öfters ausgesprochen wird, s. Baruch 4, 1.: ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς αἰῶνα; Philo (vita Mos. II. 656. ed. Mang.): διαμενεῖν... ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ; Bereschith R. f. 10, 1.: «Jedes Ding hat sein Ende, Erde und Himmel hat sein Ende, nur Ein Ding hat kein Ende, das Gesetz». Endlich hat M. Baumg. a. a. O. S. 19. darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn der νόμος bis zur Zeit der Vollendung äußerlich bindende Kraft behalten soll und hier doch auch das

Ceremonialgesetz mit darunter verstanden ist, auch dieses für die christliche Gemeinde sanktionirt worden seyn würde. Allerdings ist dies ein wichtiger Einwand, wiewohl er nur theilweise trifft, indem die Abrogation als eine fortgehende gedacht seyn könnte mit der Vollendung im regnum gloriae, indeß kann allerdings die christliche Kirche nicht einmal diese relative Geltung des jüdischen Rituals anerkennen.

Wir hatten schon oben die Frage aufgeworfen, ob das πληρῶσαι sich auf das Gesetz in seinem ganzen Umfange beziehe. Diese Frage findet hier, wie es scheint, ihre Beantwortung, indem das ἰῶτα ἓν und μία κεραία allerdings den Komplex des Gesetzes bis in seine einzelsten Theile ausdrückt. Nun hat aber doch Christus selbst das Sabbathgesetz und manche Satzungen wegen des Waschens u. s. w. nicht streng gehalten, er hat die dereinstige Aufhebung des Ceremonialgebotes angedeutet (Mrc. 2, 27. Luc. 5, 37. 38. Joh. 4, 21.), jedenfalls hat Paulus und die spätere christl. Kirche dasselbe aufgegeben. Andererseits hat er freilich auch und zwar in den meisten Stücken das jüdische Gesetz erfüllt, so daß man meinen könnte, er habe V. 17. nur für seine eigene Person den Entschluß das Gesetz erfüllen zu wollen ausgesprochen, insofern das Vorurtheil der Juden eine solche Akkommodation erfordert habe (so einige bei Spanheim, Reinhard Plan Jesu S. 15., Planck Gesch. der Einführung des Christenth. I. S. 175 f., Amthor de apostasia 1833. S. 7.). Allein, wäre auch bei V. 17. diese Annahme zulässig, V. 18. widerstrebt ihr. So haben denn einige was Christus sagt nur auf den ethischen Kern des mosaischen Gebotes beziehen wollen (Mich., Storr Observ. III. S. 18., de W. bibl. Dogm. §. 210., Philippi a. a. O.). Dies nun ist insofern allerdings nicht ohne Wahrheit, als Christus, wie die Ausführung von V. 20. 21. an zeigt, vorzugsweise die sittlichen Gebote im Auge gehabt hat, aber eine relative Bezüglichkeit aufs Ritualgesetz wird doch durch die Universalität des Ausdruckes in V. 18. gefordert. D. Paulus hilft durch die Bemerkung, daß Christus in der That nicht sowohl die mosaischen Ritualgebote übertreten, als die daran sich knüpfenden pharisäischen Satzungen; er mache den Pharisäern zum Vorwurf, daß sie um ihrer παράδοσις willen die ἐντολή Gottes übertreten

(Mtth. 15, 3. 4.), er verlange sogar Gehorsam gegen die pharisäischen Satzungen, insofern dieselben Gottes Gebot nicht widerstreben (Mtth. 23, 3.). Allein in dieser Polemik verfährt Christus nicht so, daß er die pharisäische Satzung auf ihr alttestam. Maaß zurückführte, er hat z. B. nicht dies an dem Verzehnten des Tills und Kümmels gerügt, daß es über das, was 4 Mos. 18, 21. geboten wird, hinausgeht, nicht damit die Heilung am Sabbath oder die Unterlassung des Händewaschens vor dem Essen gerechtfertigt, daß jenes im Gesetz nicht ausdrücklich verboten, dieses nicht gefordert sei, sondern er stellt die sittlichen Gebote überall als das Höchste gegenüber nämlich Gerechtigkeit, Erbarmung und Glaube (Mtth. 23, 23.), die Pflicht Gutes zu thun, Menschenliebe zu üben (Mtth. 12, 12. Joh. 7, 23.), verneint, daß irgend was durch den Mund eingehe, den Menschen verunreinigen könne (Mtth. 15, 11.), ja er stellt den Grundsatz auf, der Mensch sei nicht um der Ceremonialgebote willen geschaffen, in ihnen spreche sich nicht wie in den sittlichen der Zweck des Menschenlebens aus (Mrc. 2, 27.). Befragt, durch welches Gebot man das ewige Leben erlange, verweist er Mtth. 19, 16—19. auf die zehn Gebote und das Gebot der Nächstenliebe, als das größte Gebot nennt er das, welches allerdings das größte ist, Mtth. 22, 37 f. So greift er also doch in den pharisäischen Satzungen eben die Richtung auf das Ceremonielle an und nimmt in Aussprüchen wie: *ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι* nur den Standpunkt der Konnivenz ein. Ueberdies kann auch nur eine solche Erklärung des Ausspruchs die richtige seyn, bei der Christus nicht mit Paulus in Widerspruch gesetzt wird. Eine solche ergiebt sich, wenn man annehmen darf, daß Christus von dem *πληρῶσαι* der Ritualgebote nach ihrer pädagogischen und typischen Seite gesprochen habe. Daß eine solche Betrachtungsweise ihm nicht fremd gewesen, läßt sich nachweisen. Der tiefsinnige Ausspruch Mrc. 2, 27. erkennt an, daß das Sabbathsgesetz einen pädagogischen Zweck hatte, nach Mtth. 19, 8. hat Moses manche Gebote mit Rücksicht auf die *σκληροκαρδία* seines Volkes gegeben; die Schlange in der Wüste ist ihm ein Typus des erhöhten Menschensohnes (Joh. 3, 14.), das Abendmahl setzt er als Andenken an das Bundesopfer ein, das einen neuen Bund vermittelt. Hat das

Ritualgesetz einerseits den ethisch-pädagogischen Zweck gehabt, das fortdauernde Gefühl der Abhängigkeit von Gott zu unterhalten, andererseits den dogmatisch-pädagogischen Zweck, durch seine symbolischen Handlungen und Anstalten die Erkenntniß geistiger Wahrheiten zu vermitteln, so haben diese Gebote im Christenthum ihre ewige Erfüllung, insofern das Gefühl der knechtischen Abhängigkeit in dem Bewußtseyn des kindlichen Verhältnisses zu Gott sich verklärt und vollendet, und die σκιά der altteſt. Anstalten hier zur ἀλήθεια, zum σῶμα (Joh. 1, 17. Kol. 2, 17.) erhoben wird (ſ. Bähr Symbolik des mos. Cultus I. S. 30 f. und überhaupt §. 2., Harnack, a. a. O. S. 33 f.). Tritt in die Subjektivität des Gläubigen dasjenige ein, was die Seele des rituellen Gebots war, so wird dies letztere in seiner Aeußerlichkeit ebenso aufgehoben, wie das Sittengebot, wenn die vom göttlichen Geist durchdrungene Selbstbestimmung den Inhalt desselben mit Freiheit setzt. Ob bei jedwedem Ritualgebot der dogmatische, der Lehrzweck sich nachweisen lassen müsse und das gesammte Kultusgepränge ohne Ausnahme symbolischen Charakter habe, wie dies der neueste verdienstvolle Bearbeiter dieses Gegenstandes meint, mag dahin gestellt bleiben; wird auch nur der ethische Zweck durch ein Ritualgebot gefördert, wird jenes gesetzliche Abhängigkeitsgefühl geweckt, welches die Erlösungsbedürftigkeit weckt, so darf man sagen, daß es in dem an Christum gläubig gewordenen Israeliten seine πλήρωσις gefunden hatte. Den umfassendsten Nachweis der πλήρωσις symbolisch-ritueller Anstalten des A. T. giebt der Brief an die Hebr. Indeß kann nun auch, nach dem Gesagten, von einer Erfüllung des ritualen Theiles des νόμος durch Christum gesprochen werden, so ist doch unsere Ueberzeugung, daß Christus, der, wie gezeigt, das Ritualgesetz um so vieles hinter das ethische zurückstellt, bei dem Ausspruche vorzugsweise an dieses gedacht hat. Daß er von V. 21. an nur die πλήρωσις der ethischen Gebote berührt, ist der Beweis hiefür *).

*) Calv.: Ergo quoad doctrinam, nulla nobis in Christi adventu fingenda est legis abrogatio, nam quum aeterna sit pie sanecteque vivendi regula, immutabilem esse oportet, sicut una est ac constans Dei justitia, quam illic complexus est. Quantum ad cae-

V. 19. Muß Alles geſchehen d. i. realiſirt werden, was das Geſetz gebietet, ſo darf auch nicht das geringſte Gebot gelöſt, d. h. — gemäß dem Gegenſatze — praktiſch und theoretiſch negirt werden. Ἐάν, mit dem Rel. ὅς verbunden, nicht nur im N. T. häufig für ἄν, ſondern auch in mss. der Klaſſiker, Winer S. 285. (5. A. 359.). Man erwartet aber eine andere Art des Ausdrucks, man erwartet: ὃς ἂν λύσῃ τὴν ἐλαχίστην τῶν ἐντολῶν τούτων, wie denn Caſtellio geradezu überſetzt: vel minimum horum praeceptorum, eben ſo befremdend iſt die Ausdrucksweiſe Mtth. 25, 40.: ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων. Das Bedenken löſt ſich nun zwar auf leichte Weiſe, ſobald man nur τούτων als beſtimmte Zurückweiſung auf V. 18. anſieht, wie Fr. es angiebt: unum horum (quae verbis ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία significata sunt) minimorum mandatorum. Aber da Mtth. 25, 40., wo die ἀδελφοί vorher nicht als ἐλάχιστοι bezeichnet ſind, dieſe Rechtfertigung des τούτων nicht zuläßt, ſo fragt ſich, ob nicht in beiden Stellen τῶν ἐλαχίστων als ſteigernde Appoſition zu nehmen ſei. So erklärt ſchon Euth.: τῶν μικροτέρων, ἵνα μὴ λέγω τῶν μειζόνων; daſſelbe meint Grot., wenn er dazuſetzt: subauditur κἄν, vgl. Krebs obss. Uebrigens wird auch dann feſtgehalten, daß ἐλάχισται ſich auf ἰῶτα ἓν κ. τ. λ. zurückbezieht. Inſofern wir gewohnt ſind, ohne weiteres die rituellen Gebote als die geringſten anzuſehn, erweckt der Ausſpruch das Bedenken, daß nach demſelben auch die Befolgung der Ceremonialgebote gefordert wird. Die große Schwierigkeit, welche in demſelben liegt, iſt ſelbſt von den neueſten Auslegern nicht ſorgfältig berückſichtigt worden; bei Baumg.-Cruſius und bei Neander bleibt ſie unberührt. Offen ſpricht Tobler in den «Gedanken zur Ehre Jeſu» S. 69. über das Bedenkliche der Stelle und ſagt: «Ich fühlte, daß hier ein Knoten ſei, den viele zerſchneiden, ſtatt zu löſen». Am einfachſten ſcheint diejenige Erklärung,

---

remonias spectat, licet quiddam adventitium censeri possint, solo tamen usu fuerunt abrogatae, significatio vero magis comprobata fuit. Quare ne caeremoniis quidem adventus Christi quicquam detraxit, quin potius exhibita umbrarum veritas firmitatem illis conciliat, dum solidum effectum cernentes, agnoscimus non vanas neque inutiles fuisse.

welcher er selbst folgt, wonach würklich für die damalige Zeit die strenge Gesetzesbeobachtung gefordert würde. «Wer sämmtliche mosaische Gebote — sagt jener Ausleger — für jetzt noch halten, und so in ihrem rechten Verhältniß und Ebenmaaß lehren wird, wie ich es thue, der ich doch das höhere und geistigere Gesetz kenne, der wird unter den Bürgern des Reiches Gottes hier und dort zu den Größten gehören»; so auch Dr. Paulus und Olsh., welcher letztere gerade aus dieser Warnung auf Ausbrüche antinomistischer Tendenzen unter den Jüngern einen Schluß macht. Nicht wenig Schein erhält diese Erklärung, wenn man, wie schon Nik. a Lyra, Mtth. 23, 2. 3. vergleicht. Dennoch macht schon die Geringschätzung, mit welcher sonst der Erlöser das Rituelle behandelt, zweifelhaft, ob er es mit solcher Strenge, wie es hier der Fall seyn würde, den Jüngern zur Pflicht gemacht haben sollte. Es fügt sich aber der Gedanke dann auch nicht in den Zusammenhang, denn V. 20. schließt sich so an, daß man nicht umhin kann, in V. 19. eine Beschreibung nicht bloß der propädeutischen, sondern der normalen Gerechtigkeit der Mitglieder des Gottesreichs zu sehen, und nur durch eine gewiß falsche Ansicht von dem Zusammenhange zwischen V. 20. u. 19. entgeht Olsh. dieser Instanz. Zur Entfernung des Bedenkens mag man sagen, daß der jüdische Zuhörer, für dessen Bewußtseyn der ethische und der rituelle Theil des Gesetzes sich nicht so bestimmt schied, unter den geringsten Geboten keineswegs so bestimmt die rituellen verstanden hat; indeß immer ist man nicht berechtigt, die Beziehung darauf mit Bestimmtheit auszuschließen, ja wenn Christus K. 23, 23. die sittlichen Gebote τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου nennt, so kann man nicht wohl streitig machen, daß er unter den ἐλάχισται namentlich die rituellen gemeint haben kann. Als ein bloßer Machtspruch erscheint es daher, wenn Calvin, Socin, Rosenm. u. A. die Rücksicht auf das rituelle Gesetz ohne weiteres ausschließen und Ersterer sogar nur die auf die zehn Gebote zugiebt *). Zu demselben Resultate, nämlich zur Beschränkung

*) Auch Glöckler: «τῶν ἐλαχίστων d. i. nicht der unbedeutendsten, sondern: dem äußern Umfange nach kleinsten, nämlich der sogenannten zehn Gebote».

auf die sittlichen Gebote, gelangt man indeß noch auf einem andern Wege. M. Baumg. wirft die Frage auf, ob man denn berechtigt sei, das Prädikat ἐλάχισται im objektiven Sinne zu fassen, ob nicht alsdann der Schluß, daß die Lösung der geringsten Gebote zum Geringsten im Gottesreich mache, aller Konsequenz entbehre? Ist diese Bemerkung richtig, so ist also von Geboten die Rede, welche nur die pharisäische Partei für die geringsten hielt. Da nun Mtth. 15. u. 23. zeigt, daß sie mit derselben Verkehrung des sittlichen Urtheils, wie sie sich später in der Praxis der römischen Kirche findet, die Erfüllung der inhaltsvollsten sittlichen Gebote der Pünktlichkeit im Rituellen nachgesetzt haben, so gewinnt man folgenden Sinn: «Wer daher eines von den unter euch so gering geachteten Geboten, nämlich Gerechtigkeit, Erbarmen und Glauben (23, 23.), Ehrfurcht gegen Vater und Mutter (15, 5.) u. s. w. negiren zu dürfen glaubt» u. s. w. Diese Erklärung hat in weiten Kreisen Beifall gefunden, Beza, Chemnitz, Rus, Pisc., Spanheim, Elsner u. v. A. Sie empfiehlt sich desto mehr, wenn sich nachweisen läßt, wie Wetst., Mich., Kuin. meinen, daß bei den Pharisäern der Ausdruck ἐλάχισται ἐντολαί technische Bezeichnung für die sittlichen Gebote gewesen, denen sie die rituellen als τὰ βαρύτερα gegenüberstellten. Dieser Beweis läßt sich jedoch nicht führen. Zwar finden sich Aussprüche, die auf jener Ansicht beruhen *), wie K. 15, 5., aber die Benennung קַלִּים und חֲמוּרִים «die leichten und schweren» wird mit Willkühr gebraucht und namentlich differirt die Anwendung zwischen den Hilleliten und Schamaiten; in dem Komm. דְּבָרִים רַבָּה sect. 6. wird auch der Ausdruck Sprüchw. 5, 6. אֹרַח חַיִּים פֶּן־תְּפַלֵּס dahin erklärt, daß der Lebensweg, die Gesetze, nicht abgewogen werden solle, weil der Mensch nicht wisse, welchen Lohn Gott jedem bestimmt habe. Ueberhaupt, wie ansprechend auch der bei jener Fassung sich ergebende Sinn sei, so steht ihm doch dies entgegen, daß ἐλάχισται

*) Bis zu welchem unglaublichen Grade jene Formalisten den Maaßstab sittlicher Werthgebung verloren hatten, zeigt u. A. der fürchterliche Spruch im cod. Tanchuma fol. 72, 2.: «Wer nach dem Essen die Hände nicht wäscht, ist dem gleich, der einen Menschen todt geschlagen».

ἐντολαί unverkennbar auf ἰῶτα ἓν καὶ μία κεραία zurückweist, und der eigentliche Ausdruck für jene tropische Bezeichnung ist. Dazu kommt: wären unter den ἐλάχισται ἐντολαί die wichtigsten und ernstesten sittlichen Gebote zu verstehen, würde dann zur Vergeltung für ihre Vernachlässigung nur mit dem ἐλάχιστος κληθήσεται gedroht und nicht vielmehr wenigstens ein οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν verkündigt worden seyn? Die beste Wendung wird jener Erklärung in der glossa ordin. gegeben: pharisaeos notat, qui mandata dei dimiserunt pro suis traditionibus Mtth. 15, 3., quae nihil valent, dum vel minima in lege dei praetereunt. Aber müßte dann nicht wenigstens der Tradition Erwähnung geschehen, zu deren Gunsten das Gesetz gebrochen wird? Nur wenn dieser Gegensatz gemacht wäre, würde sich die Berechtigung ergeben, unter den ἐλάχισται ἐντολαί vorzugsweise sittliche Gebote zu verstehen. Einen neuen Ausweg versucht M. Baumg. nachzuweisen. Er versteht unter den ἐντολαὶ ἐλάχισται Ritualgebote, gewinnt durch Urgirung von K. 7, 12. und 22, 40. das Resultat, daß die Seele des Sittengesetzes, die Nächstenliebe, das Princip sei, was sich auch durch alle Ceremonialgebote hindurch äußern müsse, und glaubt unter dem λύειν eine solche äußerliche Befolgung der Ritualgebote verstehen zu können, die nicht aus dem wahren sittlichen Motive hervorgehe. Nun thut aber diese Fassung zunächst den Aussprüchen K. 7, 12. 22, 40. zu viel Gewalt an. Daß der gesammte Inhalt des alttestamentlichen Codex von dem Princip jenes Gebots der Gottes- und Nächstenliebe durchdrungen sei, läßt sich an sich nicht sagen und kann auch dort von Christo nach dem Zusammenhange nicht gemeint seyn, sondern nur, daß das Gesetz der Liebe der Kern aller sittlichen Gebote. Auch ist doch wohl mit λύειν nichts anderes als der Sinn des καταλύειν in V. 17. gemeint, und es kann alsdann nicht bloß auf die Außerachtlassung des ächten Motives bei Erfüllung der Gebote bezogen werden. Andre Erklärer sind bei den großen Schwierigkeiten des Ausspruchs auf noch künstlichere Auswege gerathen. Die griechischen Interpreten und der auct. op. imp., nach ihrem Vorgange Mald., Grot., Beng. u. A., beziehen τούτων gewaltsamerweise zugleich auf die nachfolgen-

den von Christo gegebenen Gebote (nach Grot. soll es auf die Makarismen zurückweisen!). Daß Christus seine eignen Gebote nachher ἐλάχισται nenne, wird von Einigen als ein Ausdruck der Bescheidenheit angesehen, Andere sehen auch dies als aus der Ansicht der Pharisäer gesprochen an, denen die Affektsünden, der Zorn, die Lüsternheit u. s. w. allerdings als sehr gering erschienen, welche pharisäische Ansicht die katholische Moral insofern acceptirt und bestätigt, als wenigstens Mehrere diese Affektsünden als imperfecte voluntaria und somit im Unterschiede von den Thatsünden als venialia (ex subreptione) betrachten, s. Bellarmin de amiss. gr. et stat. pecc. l. 1. c. 3.*). Von Hilarius ist hier das ganze Gesetz und die Propheten als Weissagung auf Christum gefaßt worden, und, indem er auf ἐλάχιστος den Begriff der Verächtlichkeit legt, gewinnt er so gewaltsamerweise den Gedanken, den auch die glossa ordin. aufnimmt: «wer die in den Weissagungen verhüllte, so verächtlich scheinende Wahrheit von Christi Tod und Leiden sich zu bekennen scheue, werde einer der Letzten seyn».

Sind wir zu der Voraussetzung berechtigt, daß λύειν dem καταλύειν, ποιεῖν καὶ διδάσκειν dem πληροῦν in V. 17. entspreche, müssen wir dann nicht dieses in dem Sinne nehmen, in welchem Christus es sich selbst zuschreibt, jenes in dem Sinne, in welchem er es von sich negirt? Auf das Sittengesetz bezogen wird es also bedeuten: wer es im vollen Sinne theoretisch und praktisch realisirt; auf das Ceremonialgesetz bezogen: wer die ethische und dogmatisch-pädagogische Bedeutung desselben in sich realisirt. Als Hauptbegriff ist ποιεῖν vorangestellt; daß διδάξῃ nachfolgt, zeigt, daß der Erlöser die pharisäischen Lehrer im Auge hat und als Gegensatz zu ihnen seine Jünger im Verhältnisse zur Welt. Obwohl Calvin von jenem Ausspruch die Beziehung auf das Ceremonialgesetz ausschließt, so macht er dennoch die Bemerkung: quia caeremonias praecepit deus, ut temporalis esset externus caeremoniarum usus, significatio autem

*) Unter Umständen ist allerdings — wie die Erklärung von V. 22 f. zeigen wird — die Schuld des Affekts geringer als die des Worts und der That, doch nicht schlechthin.

aeterna, non solvit caeremonias, qui, earum effectum retinens, quod umbratile est, omittit; gerade die Juden, indem sie dem Ritual eine Bedeutung zuschreiben, die es nicht hat und an ihm als solchem hangen — bemerkt Spanh. — lösen diese Gebote. Stier: «Wer mit einem Gebote, das bei Moses für Israel geschrieben steht, gar nichts weiter anzufangen weiß, als zu sagen: das ist nun vorbei — der löset es auf. Wer aber in Allem einen innern bleibenden, jetzt noch uns angehenden Sinn und Gehalt liefet für sich und Andere, das ist der wahre Doktor der heiligen Schrift. Nur wer mit dem A. T. einstimmig lehret, ein rechter Lehrer des Neuen Testaments». De Wette: «Denkt man an das Gesetz als ein organisches Ganzes, in welchem Alles Bedeutung hat, so verschwindet alle Schwierigkeit: auch dem geringsten der Gebote muß sein Recht geschehen, und die Idee, zu deren Darstellung es gehört, bewahrt und vollkommner verwirklicht werden, wie sich dieses z. B. an den Reinigkeitsgesetzen nachweisen läßt».

Was die Form anlangt, in welcher die Vergeltung ausgedrückt wird, so sagt Bengel scharfsichtig: est ploce. Pro eo ac nos tractamus verbum dei, deus nos tractat, Joh. 17, 6. 11. Apoc. 3, 10. Auch Calvin bemerkt, daß eine allusio auf das vorangegangene ἐλαχίστων stattfinde, eine ἀντανάκλασις elegans, wie Spanh. sagt; ähnlich K. 10, 41. 7, 2. Ἐλάχιστος wie der Gegensatz des Positiv μέγας und der fehlende Artikel zeigt (vgl. Luc. 12, 26. 16, 10. und dagegen ὁ ἐλάχιστος 1 Kor. 15, 9.) «ein Geringster» also «ein sehr Geringer», in demselben Sinne wie ἔσχατος K. 19, 30. Mit Unrecht nimmt M. Baumg. an diesem Gesetze der Vergeltung Anstoß, als ob dieselbe für die Lösung eines der geringsten Gebote zu groß sei: es soll ja eben die Wichtigkeit der Gebote hervorgehoben werden. Die glossa ordin., Zwingli, Beza u. A. beziehen βασιλεία τῶν οὐρανῶν hier und V. 20. auf die ecclesia militans; unter den Alten dagegen versteht Chrys. unter βασιλεία die παρουσία zum Gericht und nimmt ἐν wie auch Grot. und Episcop. als Bezeichnung der Zeit. Dies nun zwar ist nicht richtig, aber das Fut. dürfte allerdings auf die Zeit der Entscheidung, also der ecclesia triumphans hindeuten. Dennoch ist die

Frage älterer Theologen, welche sich hier angeknüpft hat, ob das vollendete Gottesreich mit Gradunterschieden zu denken sei, nicht dieses Ortes, da das jüngste Gericht in den Reden Christi nur als die gangbare Form anzusehen ist, unter der das göttliche sittliche Urtheil über sittliche Zustände vorgestellt wird, wie sich dies am deutlichsten aus Mtth. 12, 42. zeigen läßt. Schon älteren Auslegern wie Aug. erweckt es Bedenken, daß der, welcher ein göttliches Gebot löse, doch noch ein Mitglied des Gottesreichs seyn solle, welches Bedenken unter den Neuern namentlich M. Baumg. urgirt, a. a. O. S. 31.: bene tenendum est, istum, de quo Christus loquatur, non solum per se legem solvere, sed alios etiam ad eandem legis transgressionem instituere. Quanta autem severitate omnes scriptores sacri falsos perstringunt doctores! Daher wird von Episc., Wolf, Kypke, Kuinöl u. A. der Ausdruck unter den Gesichtspunkt der rhetorischen Figur der *μείωσις* gestellt, so daß es gleichbedeutend wäre mit *οὐ μὴ εἰσέλθῃ*. Es ist dies jedoch weder an sich glaublich, noch diesem Zusammenhange angemessen, denn nach unsrer Erklärung ist ja von solchen die Rede, welche zwar die Bedeutung des Gesetzes anerkennen, aber der absoluten Norm derselben nicht allseitig entsprechen.

V. 20. Der Jesu gemachte Vorwurf wird von ihm auf die Schriftgelehrten zurückgewendet, s. die Worte Calvins oben S. 130.; sie gerade sind es, welche das Gesetz weder praktisch noch theoretisch in seiner Tiefe erfassen. *Πλεῖον τῶν γραμματέων*, wie schon von Beza und Beng. bemerkt wird, nach einer koncisen Ausdrucksweise statt *πλεῖον τῆς δικαιοσύνης τῶν γραμματέων* vgl. Joh. 5, 36. Winer S. 223. 5. A. 284.; *περισσεύειν*, auch bei den Klassikern mit *πλέον* verbunden, kann, je nachdem es «übertreffen» übersetzt wird, oder «vorzüglich, reichlich seyn», den Komp. bei sich haben oder *πλέον*. Sollte nach mehreren Zeugnissen (s. Griesb. ed. Schulz) *ὑμῶν* vor *ἡ δικ.* zu stellen seyn, so könnte man ihm hier den Nachdruck geben, obgleich die Voranstellung des Pron. häufig nur nach euphonischen Rücksichten statt findet (s. V. 16.). — Die Pharisäer, diejenige Partei, welche sich auf die Erfüllung des Gesetzes am meisten zu Gute that, *ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς Ἰουδαϊκῆς θρησκείας* Apg. 26, 5.; die Schriftgelehrten

— nicht bloß, aber größtentheils der Sekte der Pharisäer angehörig (Mtth. 22, 35. Apg. 23, 9.) — sind die theologisch-juristischen Schriftforscher, welche theils als Rechtskonsulenten, theils als Gesetzeslehrer in Schulen auftraten (Winer Realler. s. v. Schriftgelehrter) *). Daraus, daß den Pharisäern doch eine Gerechtigkeit zugeschrieben wird, schließt Chrys., Episc., Wetst., daß nur an die Männer von lautrer Frömmigkeit gedacht seyn könne, so auch Jansen, Neand. Nach der gewöhnlichen Ansicht dagegen hat der Erlöser jene scheinheiligen Pharisäer im Auge, deren lasterhafte Hypokrisie er K. 15. und 23. straft. Daß der Erlöser auch im Gegensatze zur unlautern Frömmigkeit spricht, zeigt der Anfang von K. 6., indeß ist die Fassung der mosaischen Gebote, die von V. 21. an ihre πλήρωσις erhält, gewiß nicht bloß die der scheinheiligen, sondern auch der wohlgesinnten Pharisäer gewesen, so daß wir in dem Folgenden nicht bloß eine Polemik gegen die unlautere, sondern überhaupt gegen die beschränktere, unerleuchtete Frömmigkeit anzuerkennen haben **). Die Unlauterkeit des damaligen Pharisäismus thut auch ein merkwürdiger Ausspruch der Gemara tract. Sota f. 22, 2. (c. 3.) dar, wo sieben Klassen von Pharisäern aufgezählt werden: 1) die Sichemiten, welche ihre Werke um der Menschen willen thun, wie die Einwohner Sichems, die sich nicht Gott, sondern den Israeliten zu Gefallen, beschneiden ließen, 2) die Schleicher, welche aus falscher Demuth kaum den Fuß heben, 3) die Blindschleicher, welche fast die Augen zumachten, um keine Frau anzusehen, 4) die Bedrückten, die immer das Haupt

*) Neander macht im «Leben Jesu» S. 196. die Andeutung, daß die Schriftgelehrten vermöge ihrer vorzugsweisen Beschäftigung mit der heiligen Schrift, im Ganzen eine reinere religiöse Gesinnung bewahrt haben mögen und als die Vorläufer der Karäer anzusehen seyn dürften.

**) Der Ausspruch Phil. 3, 6. leitet auf die interessante, aber von wenigen Auslegern mit Schärfe behandelte Frage, ob Paulus damals ein Schriftgelehrter war, welcher seine Gesetzerfüllung als ἄμεμπτος vor Gott angesehen, in welchem Falle auch er, wie der reiche Jüngling, nur ganz bei der Thatsünde stehn geblieben seyn müßte. So erklärt sich Neander Pflanzung der christl. Kirche 3. A. S. 571. — allein im Widerspruch mit S. 112., wo auf Grund von V. 7. anerkannt wird, daß der Ap. sich selbst nicht Genüge gethan. Das Richtige s. bei Rilliet und Calv. z. d. St.

neigten, 5) die Ueberschwänglichen, welche sich rühmten, mehr zu thun, als was das Gesetz gebietet, 6) die Pharisäer aus Lohnsucht, 7) die Pharisäer aus Furcht vor Strafe. Ebendaselbst wird indeß ein Ausspruch des König Jannäus angeführt, der zum Zeugniß für bessere Ausnahmen dient. Er sprach auf dem Todtenbette zu seiner Frau: אַל תִּתְיָרְאִי מִן הַפְּרוּשִׁים וְלֹא מִמִּי שֶׁאֵינָן פְּרוּשִׁים אֶלָּא מִן הַצְּבוּעִין שֶׁהֵם עוֹשִׂים כְּמַעֲשֵׂה הַפְּרוּשִׁין «Fürchte dich nicht vor den Pharisäern, noch vor denen, die nicht Pharisäer sind, sondern vor den Geschminkten, welche den Pharisäern ähnlich sind». Auch das N. T. kennt Beispiele besserer Pharisäer, wie Nikodemus, Joseph von Arimathia, der Schriftgelehrte Mrc. 12, 28., auch wohl der reiche Jüngling Mtth. 19., den Lukas einen Synagogenvorsteher nennt. — Dogmatische Befangenheit ist es, wenn Calov auch hier gegen Spanheim für die justitia imputata streitet (s. Einl. S. 46.); selbst nach Mel. liegt in Christi Worten nur der Gegensatz gegen die hypocrisis, auch Hunnius erklärt, es sei von der inneren vollkommenen Gesetzerfüllung im Gegensatze zu der pharisäischen die Rede.

Die ideale Gerechtigkeit und Gesetzerfüllung im Gegensatz zu der beschränkten pharisäischen (V. 21—48.).

1. Das Verbot des Tödtens. V. 21—26.

Es kommt bei dem Nachfolgenden zuerst jene Meinungsverschiedenheit der Ausleger in Betracht, ob der Erlöser eine Verbesserung und Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes zu geben beabsichtige, oder eine Anweisung zur richtigen geistigen Auffassung desselben. Schon in der Einleitung S. 43. wurde bemerkt, daß die Kirchenväter, die Mehrzahl der katholischen Ausleger nebst den Socinianern, Arminianern und mehreren Rationalisten der ersteren Ansicht sind. Das für ein noch unmündiges Menschengeschlecht berechnete mosaische Gesetz habe es mehr mit den Erscheinungen des Bösen zu thun gehabt, durch die neuen Gebote Christi werde die Wurzel angegriffen. Dies ist die Ansicht der Sache, in welcher sich die Kirchenväter und die Mehrzahl der katholischen Erklärer mit den Socinianern begegnen. So sagt Basilius in Bezug auf den anscheinenden Widerspruch zwischen Mtth. 5, 34. und Ps. 15, 4. hinsichtlich aller Gebote der Bergpredigt: *παντοχοῦ τοῦ αὐτοῦ σκόπου ἔχεται ὁ κύριος, προλαμβά-*

νων τ. ἁμαρτημάτων τ. ἀποτελέσματα, καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐκτέμνων τ. πονηρίαν (Hom. in Ps. 14. T. I. S. 356.). In demſelben Sinne ſagt Gregor von Nyſſa, daß, um die Meineide abzuſchneiden, ſogleich der Eid ſelbſt, und, um den Mord zu verhindern, ſofort der Zorn verboten ſei (Hom. XIII. in cant. cant. T. I. S. 657.) *). Uebereinſtimmend heißt es nun bei dem Socinianer Przipcov (bibl. fratr. Polon. T. IX. S. 7.): ex dictis patet, quanto plenius et perfectius lex Christi quam Mosis delictis homicidiorum occurrat, quae non tantum arboris hujus infelicis truncum, sed imas ejus radices earumque fibras exscindit. Von antijudaiſtiſchen Gnoſtikern wurde dieſe Verbeſſerung bis zum Gegenſatz geſpannt, ſo ſagt der Valentinianer Ptolemäus (ad Floram, in opp. Iren. ed. Massuet S. 360.) zu Mtth. 5, 39.: τὰ δὲ ἐναντία ἀλλήλων εἰσὶν ἀναιρετικά. Dies nun iſt ebenſowenig die Meinung von Socinus und Epiſcopius, als die der Kirchenväter; Socin.: opponit non ut contraria sed ut perficientia eam legis partem, doch bleiben dieſe ſocinianiſchen Erklärer ſich nicht getreu, denn zu V. 28. bemerkt Socin.: sic plane demonstrat, se illud non explanare velle, sed aliquid diversum ab isto proponere; in Bezug auf das Gebot des Eides bemerkt Völkel de vera religione l. IV. c. 13.: in antecedentibus verbis e Mose depromptis, quibus sua Christus ita opposuit, ut quod in illis conceditur, in his prohibeatur etc. Auch ſtand bei den Socinianern und Arminianern dieſe Anſicht im Zuſammenhang mit ihren übrigen Anſichten von der altteſtamentlichen Oekonomie, wie denn Völkel ausführt, die unvollkommnern Forderungen des Geſetzes ſtänden in Proportion zu den unvollkommnern Verheißungen bloß irdiſcher Güter. Mit energiſchem Proteſt erhob ſich gegen dieſe Auffaſſung des Abſchnittes die proteſtantiſch kirchliche Dogmatik und behauptete — einestheils geſtützt auf

*) So lautet auch die Erklärung unter dem Abſchnitte: πῶς πληρωτὴς τοῦ νόμου γέγονεν ὁ Χριστός· καὶ τίνα τούτου ἔπαυσεν, ἢ ἐνήλλαξεν ἢ μετέθηκεν; in den constit. apost. l. VI. c. 23. In welchem Sinne mag aber dort nachher der Satz ausgeſprochen ſeyn: οὐ νόμον οὖν περιεῖλεν ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ δεσμά? Die geſetzliche Faſſung des Chriſtenthums waltet in eben dieſem Abſchnitte ſo vor, daß es nicht im pauliniſchen Sinne geſagt zu ſeyn ſcheint.

alttestamentl. Aussprüche wie Ps. 19, 8. 5 Mos. 30, 19., in denen das Gesetz vollkommen heißt, anderentheils auf Aussprüche Christi, welche diese Vollkommenheit voraussetzen wie Luc. 10, 28. — die Absolutheit des alttestamentl. Sittengesetzes (vgl. außer Calvin, Calov, Chemnitz u. a. Auslegern die hydra Socinianismi von Maresius T. II. S. 87. 90. 287. u a.). — man sehe nur, wie Luther im großen Katech. aus den zehn Geboten die tiefste Sittenlehre entwickelt, doch zuweilen mit dem durchblickenden Bewußtseyn, den Text eben nur zu ziehen. Ohne auf diese letztere Frage sich einzulassen, sind die neuern Ausleger der verschiedensten Richtungen wenigstens darin einverstanden, daß Christus nur die Polemik gegen pharisäische Auffassung des Gesetzes beabsichtigt, Meyer, Kuin., Fritzsche, de Wette, Stier, Olsh.; Neander allein macht eine Ausnahme und legt so aus, als ob das neutestamentl. Gebot sogar in scharfem Gegensatz gegen das mosaische gegeben sei (z. B. a. a. O. S. 474.). Wie streng sich in dieser Hinsicht früher die Parteien entgegentraten, mögen die einleitenden Worte einerseits bei Chemnitz, andrerseits bei Wolzogen und Maldonat zeigen. Chemnitz beginnt den Abschnitt mit den Worten: totus hic locus obscuratus, imo foede depravatus fuit ab illis, qui existimarunt, Christum hanc suam, explicationem opponere ipsi legi divinae. Dagegen Wolzogen: antequam ipsa verba explicemus, indicandus nobis est crassus valde et perniciosus error, qui fere omnibus interpretibus a Papismo alienis communis est veraeque pietati, quam evangelium exposcit, vim omnem adimit, quod scilicet Christus nova sua praecepta, de quibus in hac parte agit, non Mosaicae legi, sed tantum falsis interpretationibus scribarum et Pharisaeorum opposuerit, und Maldonat: omnes haereticorum interpretes pro comperto habent (spiritus enim sanctus illis, opinor, revelavit) Christum non legem, sed scribarum et Pharisaeorum traditiones interpretationesque corrigere; eaque de re impudenter veteres auctores, quod aliter senserint, reprehendunt *). Suchen wir die Entscheidung der

*) Wie ist Corn. a Lapide zu der Behauptung gekommen, daß

Frage aus dem Zusammenhange und den einzelnen Worten zu gewinnen.

Die katholisch-socinianische Auslegung der Rede Christi durfte sich allerdings auf Stellen wie V. 31. 33. 38. berufen, wo nicht bloß dem von den Pharisäern glossirten, sondern dem einfachen mosaischen Gebote ein Anderes gegenübergestellt wird, welches zwar, insofern es eine Fortführung aus demselben Princip, nicht unter den Begriff der Antithese fällt, wohl aber, wie jede Fortführung des Princips zur vollen Entfaltung, eine Verbesserung und Vervollständigung genannt werden darf. Die Entscheidung ist in der That nicht leicht; wie uns scheint wird die sicherste Norm durch Mtth. 19, 8. 9. an die Hand gegeben. Indem nämlich dort der Erlöser dieselbe Entscheidung über die Ehescheidung giebt wie hier V. 32., spricht er sich deutlich darüber aus, wie er die mosaische Verordnung ansieht. Moses habe, heißt es, im Hinblick auf die Unempfänglichkeit des Volks das eheliche Urgesetz relarirt — damit ist einerseits die Unvollkommenheit desselben seiner Erscheinung nach ausgesprochen und insoweit hat die katholisch-socinianische Ansicht ihre Berechtigung, andererseits die Intention des Gesetzgebers (in letzter Instanz Gottes), das Vollkommene zu geben — insofern hat die protestantisch-kirchliche Ansicht Wahrheit. Ausgesprochen lag der absolut-sittliche Geist in dem alles umfassenden Gebote, «Gott zu lieben über alles und den Nächsten wie sich selbst» — auf dieses kommen nach Mtth. 22, 37. alle andere Forderungen zurück *). So nun, meinen

gerade Mald. hier bloß den Gegensatz gegen pharisäische Auslegungen finde? Er setzt ihm entgegen: verius est, Christum tam legi quam scribis se opponere.

*) Es überrascht, diese Fassung zunächst bei einem Ausleger des Mittelalters zu finden, bei Druthmar. Nur bei denjenigen Geboten habe sich Christus zu Moses in Gegensatz gesetzt, wo das antiquis im Text fehle, aber auch da trete Christus nicht der Intention Gottes und des Gesetzgebers entgegen: non praecepit Deus sed concessit Moyses populo adhuc rudi et carnali. Ferner hat der Socinianer Przipcov, obwohl er eben so entschieden als geschickt dafür streitet, daß Christus nicht den Schriftgelehrten, sondern dem Gesetz selbst gegenübertrete, dennoch urgirt, der scopus, die intentio legis Mosaicae gehe, und zwar vermöge des Gebots Gott über alles und den Nächsten

wir, ist auch des Erlösers Stellung zum Gesetz überhaupt zu fassen. Er betrachtet dasselbe als die Manifestation des Gottes, der das absolut sittliche Princip ist, der aber dasselbe um der σκληροκαρδία des Volks willen nicht vollkommen enthüllen kann und will. Diesem in der unvollkommenen Form verhüllten absoluten Geiste will Christus zu seinem Rechte verhelfen *); er will dies insbesondere gegenüber der pharisäischen Fassung, welche nicht nur nicht vermochte, in den tieferen zu Grunde liegenden Geist einzudringen, sondern durch ihre Glossen selbst den buchstäblich-historischen Sinn noch beschränkte und auf einen niedrigeren Standpunkt herabzog. Darin namentlich, daß diese polemisch-antipharisäische Rücksicht obwaltet, daß also dem ἐγώ gegenüber nicht an Moses zu denken, sondern an jene das Gesetz vorlesenden und auslegenden Schriftgelehrten — darin muß der altprotestant. Ansicht vollkommen Recht gegeben werden. Dies erweist sich 1) schon aus dem Zusammenhange. Es zeigte sich bei V. 17., daß πληρῶσαι nicht von einer von außen kommenden Ergänzung des mosaischen Gebotes verstanden werden könne, sondern nur von einer Vertiefung seiner Auffassung und Realisirung seines Inhalts. Dafür sprach noch insbesondere V. 20., wo von Christo nicht eine δικαιοσύνη verlangt wird, die über das mosaische Gesetz, sondern die über die Forderungen und Ideale pharisäischer Frömmigkeit hinausgeht **). 2) Christus führt im Folgenden nicht überall die mosaischen Gebote auf, sondern V. 21. 33. 43. sind sie verbunden mit rabbinischer Auslegung, andererseits findet V. 31. eine zur Relaxirung des Gebots dienende Auslassung statt.

---

wie sich selbst zu lieben, auf das von Christo gelehrte Sittengesetz hin, s. bibl. fratrum Polon. T. IX. S. 210. 231. Auch Liebetrut «die Ehe nach ihrer Idee» S. 111. 115. scheint es sich ähnlich zu denken, doch wird die Frage nicht mit der nöthigen Schärfe gefaßt.

*) Dr. Paulus drückt sich so aus: «die Rechtschaffenheit der Jünger Jesu werde den Geist und Zweck der mosaischen Gebote vollständiger fassen und befolgen».

**) Cappellus: hoc vult Christus: vos putatis, me venisse, ut ego solvam legem, at vero tantum abest, ut doctrina mea eam solvam, ut contra legis sensum intimiorem et pleniorem, longeque exactiorem intelligentiam tradam, quam solitum est hactenus vobis proponi a doctoribus vestris.

3) Wollte Christus seine eigne Gesetzgebung der mosaischen gegenüberstellen, warum hieß es nicht hier, wie K. 19, 8.: *Μωϋσῆς μὲν ἐπέτρεψεν ὑμῖν.— ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*, warum das *ἠκούσατε ὅτι*? Zwar ist dieses *ἠκούσατε* nicht mit Chemnitz und Spanheim von der Rede des gewöhnlichen Lebens zu verstehen, so daß *ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις* nur ein Vorgeben der Pharisäer bezeichnete: vestris doctoribus illud frequenter in ore, dictum esse jam olim majoribus vestris (fehlt doch auch das *ἠκούσατε* in V. 31.); noch weniger gehört hieher, was Drusius, Clericus von den verschiedenen Auslegungsmethoden der Juden beibringen, namentlich über die wörtliche Interpretation פְּשָׁטִים oder מַשְׁמָע: vielmehr ist der Ausdruck daraus zu erklären, daß dem Volk das mosaische Gesetz auf keine andre Weise bekannt wurde als durch die Vorlesung der 54 Gesetzesparaschen (vgl. Apg. 15, 21. Joh. 12, 34. Röm. 2, 13.), woher auch die Benennung des Bibeltextes שְׁמַעְתָּא d. i. der vernommene Bibeltext, s. Buxtorf lex. talm. s. h. v. u. Bashuysen clavis talm. S. 208. An dieser Stelle deutet nun diese Ausdrucksweise darauf hin, daß das Volk nur vermittelterweise und zwar nicht durch die rechte Vermittelung das Gesetz kenne. 4) Auch sonst betrachtet der Erlöser das mosaische Gesetz als ein solches, durch dessen Befolgung — nämlich im tiefsten Sinne — das ewige Leben erlangt werde, den Forderungen der Sittlichkeit Genüge geschehen könne Mtth. 19, 17. 22, 37. 5) Unzweideutig erklärt sich auch der Text selbst für jene Auffassung, falls man in *ἐῤῥέθη* *) *τοῖς ἀρχαίοις* den Dativ ablativisch zu fassen haben sollte, wie dies nach dem Vorgange von Beza **) und Piscator von vielen ältern und neuern Auslegern geschehen ist, von Kypke, Krebs, Kuinöl, Fritz-

*) Ueber *ἐῤῥήθη* cod. D E und *ἐῤῥέθη*, welches letztere wahrscheinlich nur bei Nichtattikern, s. Lobeck ad Phrynichum S. 447., Buttm. ausf. Gramm. II. 121.

**) Merkwürdigerweise hat schon der persische Uebersetzer in der Polygl. V. 27. كه اوليان كفتند «daß die Alten sagten». Er ist also der erste, bei dem diese Fassung vorkommt, V. 21. u. 33. dagegen hat er كه با پيشينيان كفته شد «daß zu den Alten gesagt ist». Die Wheloc'sche persische Uebers. (Lond. 1657.) hat überall پيشينيان را «den Alten».

sche, Olsh., Meyer. Mehrere wie Cappellus, Alberti, Ernesti haben diese Konstruktion der Härte angeklagt *). Dies nun ist nicht richtig. Vielfach wird bei den Griechen der Dativ im Sinne des Ablativs mit dem Passiv verbunden, εἴρηται ἡμῖν, λέλεκταί μοι, welcher Gebrauch auch ins Lateinische übergegangen, vgl. Palairet z. d. St., Raphel Annotat. Herod. z. d. St., Kypke z. d. St., Winer S. 196. 5. A. 248. Auch bei den Hellenisten im N. T. findet sich diese Konstruktion: Mtth. 6, 1. 23, 5. Luc. 23, 15. 24, 35. vgl. Alt gramm. N. T. S. 55. Wahl s. v. ἀγνοέω, wie sie sich denn auch im Hebräischen, Syrischen, Chaldäischen und Rabbinischen findet (2 Mos. 12, 16. Sprüchw. 14, 20. vgl. Ewald 3. A. S. 326. Hoffmann gr. syriaca S. 373.). Der terminus ἀρχαῖοι wird alsdann als Bezeichnung der früheren Rabbinen genommen, entsprechend den Formeln: אָמְרוּ oder תָּקְנוּ קַדְמוֹנֵינוּ אָמְרוּ רִאשׁוֹנִים קַדְמָאִין s. Edzard zu Avoda Sara S. 284. Schöttgen z. d. St. **). Man kann sich namentlich darauf berufen, daß bei dieser Erklärung ein bestimmterer Gegensatz zu ἐγώ entsteht ***); dennoch muß man den Bedenken, welche theilweise schon von Wolzogen und Spanheim ausgesprochen sind, beistimmen. Es läßt sich hier, wo die Zweideutigkeit so nahe lag, diese Konstruktion am wenigsten erwarten; wo sonst im N. T. oder in der LXX. ἐρρέθη vorkommt, bezeichnet der Dativ die Personen, zu denen geredet wird, so Röm. 9, 12. 26. Gal. 3, 16. Offenb. 6, 11. 9, 4. Dazu kommt, daß weder aus dem N. T. noch aus Josephus die dem קַדְמוֹנִים entsprechende Benennung οἱ ἀρχαῖοι von den Rabbinen vorkommt, wie sie denn wohl auch erst in Gang kam, nachdem das Volk seine Selbst-

*) Alberti obs. philol. S. 88. ea enim phrasis est insolens.

**) Die Formel אָמְרוּ זְקֵנִים gehört nicht hieher, da sie von seniores spricht, nicht von majores, noch weniger die von Krebs citirte Stelle Josephus antiq. l. XVIII. c. 1. §. 3. wo von den aetate provectioribus τοῖς ἡλικίας προήκουσι die Rede ist.

***) Neander will dem Zusammenhange nach dies nicht gelten lassen, weil sich der Gegensatz nicht auf die Subjekte, sondern auf die Fassung des Gesetzes beziehe. Aber V. 20. sind doch die Subjekte erwähnt, durch deren Fassung eben das Gesetz einen so beschränkten Sinn erhält.

ständigkeit verloren hatte und auf die alte Zeit der Blüthe seiner Jugend zurückblickte. Die Gesetzlehrer kommen im N. T. unter der Benennung οἱ πρεσβύτεροι vor, seniores Mtth. 15, 2. Mrc. 7, 3. 5. vgl. Hebr. 11, 2. Sonst ist nur die Rede von den Ueberlieferungen der Voráltern im Allgemeinen, παράδοσις τῶν πατέρων, ἐκ πατέρων διαδοχῆς, Josephus antiquit. XIII. 10, 6., πατρικαὶ παραδόσεις Gal. 1, 14. Unstatthaft ist noch ein andrer Einwurf, daß das ἐγὼ λέγω ὑμῖν im Vorhergehenden einen entsprechenden Dativ verlange — in V. (27.) 31. 38. 43. fehlt ja doch τοῖς ἀρχαίοις. Da sich nun diese Fassung als weniger wahrscheinlich erweist, so fragt sich, ob sich die protestantisch kirchliche Ansicht noch rechtfertigen lasse, sobald ἀρχαίοις als Dativ genommen wird, wie dies nach meinem Vorgange aufs Neue bei den neuesten Erklärern geschieht, bei Neand., Baumg.-Crusius, de Wette*). Ἀρχαῖος hat die Bedeutung von priscus uralt, Aristoph. nubes V. 974.: ἀρχαῖα καὶ διϊπολιώδη, vgl. Luc. 9, 8. 19. 2 Petri 2, 5. Offenb. 12, 9.; der Socinianer Felbiger hat in seiner Bibelübers.: «zu den uralten». Der Ausdruck eignet sich demnach vollkommen zur Bezeichnung der mosaischen Zeitgenossen, welche in rabbinischen Schriften ebenfalls הַקַּדְמוֹנִים heißen, s. Cappellus zu d. St. Will nun doch Christus nur im Gegensatz zu pharisäischen Auffassungen auftreten, wie kann es heißen, es sei schon zu den mosaischen Zeitgenossen gesagt worden? Sollte er die Absicht haben, damit seine Gesetzgebung desto bestimmter als etwas Neues, als die höhere Stufe, zu bezeichnen? So meint Chrys., Christus habe sich gerade dieses Ausdrucks bedient, ὡσανεὶ διδάσκαλος παιδίῳ ῥᾳθυμοῦντι λέγοι· οὐκ οἶσθα πόσον ἀνήλωσας χρόνον συλλαβὰς μελετῶν; ebenso Socin. Auch ich hatte mich in den frühern Ausgaben so erklärt. Ist jedoch von Christo ein solcher Gegensatz beabsichtigt worden, so wird dadurch zugestanden, daß auch ein Gegensatz zu Moses selbst in seiner Erklärung liege. Von den Meisten wird daher ἀρχαῖος in beschränkterem Sinne relativ auf die

*) Die von Elsner, Bolten, Schuster (Eichhorns Bibl. IX. 985.) angenommene Ergänzung von χρόνοις ist durchaus sprachwidrig.

jüngste Vergangenheit bezogen, wofür man sich allerdings mit Recht auf folgende Stellen berufen konnte: Apg. 21, 16. 2 Kor. 5, 17., vgl. οἱ πρὸ ἐμοῦ Joh. 10, 8. (Sir. 9, 10. Euseb. hist. eccl. III. 24. Polyb. hist. I. c. 9, 3. s. auch Döderlein lateinische Synonymik IV. S. 89.) *). Aber warum sollte Christus vielmehr von den Belehrungen des jüngst vergangenen Geschlechts durch die Rabbinen gesprochen haben als des gegenwärtigen? warum sollte er nicht einfach und mit Auslassung des ἠκούσατε gesagt haben ἐρρέθη ὑμῖν? Einen bestimmten Grund dafür glaubt Baumg.-Crus. gefunden zu haben; es sei durch das τοῖς ἀρχαίοις auf die Tradition hingewiesen, die sich auf nichts als ihr Alter stützte: «es ist traditionell in euern Schulen», und ἐρρέθη bilde den Gegensatz zum geschriebenen Gesetz. Wenn aber von diesem Ausleger zu gleicher Zeit ἠκούσατε von der Vorlesung in der Synagoge erklärt wird, so hebt sich beides einander auf, denn dies haben sie nicht in der Synagoge vernommen, daß dem jüngst vergangenen Geschlechte jene Gebote traditionell überliefert worden seien. Wir meinen, daß alle Bedenken schwinden, sobald man sich erinnert, daß das Gesetz eben nur zugleich mit den rabbinischen Glossen in der Synagoge vorgelesen wurde, sei es, daß diese Glossen von den Uebersetzern in die Targums aufgenommen waren, oder an die Daraschen (Auslegungen) sofort sich anschlossen. Das Volk hat also würklich vernommen, daß den Alten die mosaischen Gebote in der Form mitgetheilt worden, wie sie z. B. V. 21. und 43. vorliegt.

Halten wir demnach bei dem Nachfolgenden fest, daß die Aussprüche Christi theils die verkannte tiefere Intention des Gesetzes entfalten, theils den pharisäischen Perversionen des buchstäblich-historischen Sinnes sich entgegenstellen. Der Auslegung des Einzelnen sind aber auch noch zwei andere hermeneutische canones voranzuschicken, durch deren Vernachlässigung tiefgreifende praktische Mißverständnisse veranlaßt worden sind. 1) Wie überall so ist auch bei diesem Abschnitt nicht die buchstäbliche sondern die geistige Interpretation die richtige. Da der Geist eines Schriftstellers in Wort und

*) Auch von πάλαι sagt Jakob zu Lukian Toxaris S. 72.: saepius ad paulo remotiora refertur.

Buchstaben gefaßt ist, so hat die Auslegung von dem Buchstaben und dem Worte anzuheben. Da aber andrerseits die Bedeutung des Buchstabens nur, wenn er als Element des Wortes gefaßt wird, sich verstehen läßt, das Wort nur als Glied des Satzes, der Satz nur als Theil des Organismus einer Schrift, so hat die Auslegung, um das Verständniß des Wortes zu gewinnen, zum Verständnisse der Gesammtheit einer Schrift vorzudringen, und die Richtigkeit der Auslegung eines Satzes und einzelnen Ausspruchs läßt sich nach Außen hin nur darthun durch Zusammenstimmung mit dem Ganzen *). Aus der Vernachlässigung dieses hermeneutischen Grundsatzes sind jene falschen bloß buchstäblichen und daher ungeistigen Auffassungen solcher Gebote wie V. 29. 34. 39—42. hervorgegangen, wie sie sich namentlich bei den Quäkern finden. Die falsche Geistigkeit dieser sonst ehrwürdigen christlichen Partei hat sich nämlich auf der andern Seite durch eine eben so verkehrte Buchstäblichkeit eine Ergänzung verschafft; auf Grund von V. 34. haben sie den Eid, im buchstäblichen Gehorsam gegen V. 39—41. haben sie jede Art des Widerstandes gegen das Böse, den gesetzlich-obrigkeitlichen, wie den durch Selbstwehr, verworfen, nach Luc. 10, 4. die Begrüßung auf der Straße, nach Mtth. 23, 8. die Titel aufgegeben. Obwohl solche Buchstäblichkeit aus Ehrfurcht vor dem Worte Christi hervorgeht, so bemerkt sie doch nicht, wie dieses Pressen des Einzelnen zur Herabsetzung des Ganzen, diese Ehrfurcht gegen den Buchstaben zur Geringschätzung des Geistes führt, wie auch hier das summum jus in die summa

*) Schon Origenes sagt sehr richtig, obwohl er nachher von seiner Regel keine richtige Anwendung macht, daß nach dieser Norm auch entschieden werden müsse, wo Christi Aussprüche und Gebote buchstäblich zu fassen seien und wo nicht, de principiis IV. c. 19.: διὰ τοῦτο δεῖ ἀκριβῶς τὸν ἐντυγχάνοντα, τηροῦντα τὸ τοῦ σωτῆρος πρόσταγμα τὸ λέγον· ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ἐπιμελῶς βασανίζειν, πῇ τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀληθές ἐστιν, καὶ πῇ ἀδύνατον, καὶ ὅση δύναμις, ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς γραφῆς νοῦν τοῦ κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτου. Für uns ist es namentlich auffallend, daß Origenes kurz vorher V. 22. u. 34. unsers Kap. als solche Gebote anführt, wobei es sich gar nicht frage, ob sie κατὰ τὴν λέξιν zu verstehen seien.

injuria umschlägt *). Wird auf das ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ aus Liebe in allen Fällen verzichtet, so wird durch Aufmunterung zu immer neuer Gewaltthat die Liebe gegen die uns anvertrauten Angehörigen wie gegen den Frevler selbst verletzt; wird τῷ αἰτοῦντι δίδου in jedem Falle erfüllt, so wird der Müssiggang bestärkt, das Laster unterstützt, sind Kinder gemäß dem Gebot Kol. 3, 20. den Aeltern schlechthin in allen Stücken gehorsam, so thun sie auch die Sünde; wird Luc. 14, 12. absolut befolgt, so dürfen nie Verwandte eingeladen werden u. s. w. In der Regel kommt überdies der Buchstabe doch nicht zu seinem vollen Rechte, denn wenn auch nicht der Geist Christi, so nöthigt schon der sensus communis zu vernünftigen Inkonsequenzen. Wer das ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ in der That unterläßt, wird es sich wenigstens durch das Wort gestatten; wer jedem Bedürftigen, der da bittet, giebt, wird nicht dem Kinde geben, wenn es um ein Messer, dem Mörder, wenn er um Gift bittet u. s. w. So darf denn bei den nachfolgenden Aussprüchen Christi nicht außer Acht gelassen werden, daß sie ausgelegt werden müssen nach der analogia fidei, nach der Gesammtheit der christlichen Lehre und dem Geiste Christi. 2) Die Ausdrucksweise Christi ist die des Volksredners und nicht die der Schule, daher keine genauen Distinktionen, keine juristischen Verklausulirungen, und daher nun auch kein Recht, es mit dem Buchstaben so genau zu nehmen und ihn zu drücken. Der Volksredner stellt kurz und körnig sein Wort hin, und rechnet auf den sensus communis seiner Zuhörer als interpres, der, je nachdem Absicht des Sprechenden und Zusammenhang der Rede es erheischen, hier ergänzen, dort abziehen werde. Insbesondre gehört zum Charakter des Volksredners und vorzugsweise des orientalischen der konkrete Ausdruck, das aus dem Leben gegriffene Beispiel **), das Bild. Nun hat

*) Auch auf dem Gebiete des Rechts entspricht nur derjenige Richter der Idee, welcher den Buchstaben des Gesetzes im Geiste des Gesetzes zu interpretiren weiß. Auch der Jurist, sagt z. B. Holweg in der Einl. zum Grundriß des Civilprocesses (1832.) 3. A. S. IV., muß ein vir bonus seyn, «nicht bloß die Theologen, auch wir dürfen sagen: pectus facit Ictum!»

**) More Hebraico, sagt Chemnitz I. 441., doctrina genera-

das Beispiel selten universelle Geltung, das Bild selten allseitige Anwendung. Hier erweist sich also noch dringender die Auslegung aus dem Geist als Bedürfniß. Gerade die Bergrede, dieses große Vorbild ächter geistlicher Volksberedtsamkeit, führt vielfach den Gedanken im einzelnen konkreten Beispiel — wie V. 22. 29. 39. 45. — und im Bilde vor, wie 7, 4—6. 13. 14. 16. 24 ff. *). Auch diese Stellen können nicht verfehlen, das Bewußtseyn hervorzurufen, welch hoher Vorzug diese Ausdrucksweise an der Schrift sei, wie sehr dieselbe dazu beitrage, sie zum Volksbuche zu machen, wiewohl der Grübler freilich, der Buchstabenklauber, je voller solche Sprüche tönen, nur desto eher in Gefahr kommen wird, von dem grünen Boden lebenskräftiger Anschauung auf die Sandfläche der Schulabstraktion abzuirren. Von den Veranschaulichungen des Gedankens durch einen konkreten Fall giebt die Instruktionsrede der Apostel K. 10. Beispiele, die auch für den Ausleger der Bergpredigt lehrreich sind. Jene speciellen Verordnun-

---

lis in uno aliquo exemplo proponitur, ut eadem ratione ad similia, quae ejusdem generis sunt, accommodetur. — Es giebt eine Abhandl. von Ernst Imm. Walch: ἐγχώριον ἦθος in stylo populorum oriental. und eine andere von Chr. G. Erneſti: de usu vitae communis ad interpr. N. T. 1779. — Die Sprache Christi und des N. T. verdiente unter beiden Gesichtspunkten aufs Neue beleuchtet zu werden.

*) Es verdient Beachtung, welchen Einfluß der Geist des Erlösers selbst auf die von ihm gebrauchten paraboliſchen Ausdrücke ausübt. Auch mehrere paraboliſche Ausſprüche der Bergpredigt haben mit rabbiniſchen dictis Verwandtſchaft. Sie finden ſich von Corrodi in den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens Heft 5. S. 90. zuſammengeſtellt, ſind aber zum Theil ſo ſchmutzig, daß der Ueberſetzer ſich nicht erlaubt hat, ſie unverändert mitzutheilen. Eine Parallele zu dem Worte Chriſti «wer dich auf den rechten Backen ſchlägt u. ſ. w.» iſt z. B. das dictum der Rabbinen: «wenn dich ein Nächſter einen Eſel nennt, ſo lege dir einen Eſelsſattel auf». Auch die Hyperbeln der Rabbinen (גּוּזְמָא), von denen im Talmud ſo oft auf geſchmackloſe Weiſe Gebrauch gemacht wird, fordern in mehreren Fällen zur Vergleichung mit Ausſprüchen des Erlöſers auf. So halte man mit Mtth. 5, 29. 30. zuſammen Gemara tr. Niddah f. 13, 2.: «R. Tarphon ſagt: Wer ſeine Hand an ſeine Schaamtheile bringt, dem werde ſie auf dem Nabel abgehauen», wobei ſelbſt die Randgloſſe fragt: «Iſt das im eigentlichen Sinne zu verſtehn? Dann wird ja zugleich der Leib mit zerhauen». — Eine ähnliche Bemerkung macht auch Michaelis Einleitung ins N. T. Th. I. S. 144. 4. A.

gen nämlich Mtth. 10, 9. 10. finden sich bei Marc. 6, 8. u. 9. in Variationen, welche, indem sie dem Buchstaben nach das Gegentheil aussagen, dem Gedanken nach gleichbedeutend sind, denn in der einen wie in der andern Form ließ sich der Gedanke veranschaulichen, daß die Glaubensboten auf die liebende Fürsorge derer, die ihr Wort aufnehmen, rechnen sollen. — Für das Gesagte ist Luther ein lebendiger Kommentar, er ist ein Mann des Volkes und spricht als solcher, wie die Schrift, ohne Klauseln und Distinktionen mit frischem Wort, welches nach der Absicht des Sprechenden und aus dem Zusammenhang der Rede gefaßt und beschränkt seyn will, häufig auch im konkreten Beispiele, im Sprüchwort und Gleichniß — in seinen Schriften daher, wie in der Bibel für jeden, der nicht zwischen den Zeilen zu lesen weiß, Widersprüche ohne Zahl, spitzige Waffen zum gefährlichsten Mißbrauch. Diejenigen seiner Anhänger, welche seine Eigenthümlichkeit verstanden hätten, hätten am wenigsten am Buchstaben kleben bleiben können und sollen.

Nach diesen Vorbemerkungen werfen wir uns die Frage auf, ob sich in der Auswahl der von Christo vorgeführten mosaischen Gebote ein bestimmter Zweck entdecken lasse. Man sollte erwarten, daß die Beispiele nur aus dem Dekalogus gewählt wären, wie K. 19, 18. 19., wo dann am Schluß das allgemeinere Gebot: «liebe den Nächsten wie dich selbst» folgt; aber dem ist nicht so, nur die ersten zwei Gebote, welche gleicherweise Mtth. 19. voranstehen, sind aus dem Dekalogus gewählt. Bei V. 33. ist die Entlehnung aus dem Dekalog zweifelhaft. Nach Stier's Meinung, die jedoch nicht haltbar ist, wäre die Reihenfolge durch die Absicht bedingt, in aufsteigender Reihe die Depravationen der Pharisäer zu rügen, zunächst V. 21—32. ihr buchstäbliches Verständniß, dann V. 33—48. ihre falsche Auslegung des Gesetzes, endlich K. 6. ihr falsches Thun und ihre Scheinheiligkeit. Wir glauben um so bereitwilliger auf die Angabe des Grundes der vorliegenden Reihenfolge verzichten zu müssen, da wir es ja dahingestellt seyn lassen mußten, ob nicht Manches aus der Mittheilung dieser Rede bei Matth. ausgefallen sei.

Das fünfte Gebot führt der Erlöser verbunden mit der rabbinischen Glosse an. Insofern diese eine Strafbestimmung

für die thätliche Uebertretung dieses Gebots angiebt, bot sie für den Erlöser eine willkommene Veranlassung, die ungleich höhere Dignität seiner eignen Forderungen zu zeigen, indem er die That schon in ihren leisesten Anfängen mit derjenigen Strafe belegte, welche die pharisäische Satzung nur auf den Ausbruch gesetzt hatte.

Wir erläutern 1) das Gebot, 2) die Stufen der Uebertretung desselben, 3) die Stufen der Strafwürdigkeit*). 1) Das Gebot. Das Fut. im Hebr. als Jussiv überall in den Gesetzesstellen, im Griech. und Lat. bezeichnet es gewöhnlich das mildere Gebot (Bernhardy gr. Syntax S. 378.), doch auch das strengere (Rost gr. Gramm. 4. A. S. 639. Krüger lat. Gramm. II. §. 463. 2. A.), vgl. das Fut. V. 48. 6, 5. Man kann schon hier fragen, ob Christus, was er mit dem ἐγὼ δὲ λέγω einführt, als enthalten in dem οὐ φονεύσεις denkt. Luther versetzt das alles mit einem kühnen Ruck in das kurze Gesetzeswort hinein; höchst geistreich und volksthümlich zugleich spricht er: «Meinst du denn, daß er allein von der Faust rede, wenn er sagt: Du sollst nicht tödten! Was heißt Du? Nicht allein deine Hand, Fuß, Zunge oder ein ander einzeln Glied, sondern alles, was du bist an Leib und Seele. Eben als ich zu Jemand sage: Du sollst das nicht thun, so rede ich nicht mit der Faust, sondern mit der ganzen Person». Auch bei Christo würde es uns nicht unerwartet seyn, wenn er auf ähnliche Weise das, was er als die Intention des Gesetzgebers voraussetzt, sofort in der Form des Wortes nachgewiesen hätte — ähnlich dieser Lutherschen Auslegung ist doch z. B. die von Christo Mtth. 22, 32. Allein nach dem oben S. 157. Gesagten glauben wir doch das verneinen zu müssen. Der unerleuchtete pharisäische Jude nun blieb bei jenem Gesetzesworte stehn und nahm auch im göttlichen Urtheil kein anderes Strafmaaß für die thätliche Uebertretung des Gebots an, als das von der Obrigkeit gestellte, ja was das göttliche Gesetz nicht ausdrücklich untersagte und das bürgerliche Gesetz nicht mit Strafe belegte, wurde auch als vor dem göttlichen Urtheil

*) Als eine «tiefere Erforschung der Heilandsworte Mtth. 5, 20.» bezeichnet sich die Grulich'sche Abh. in den «Annalen der gesammten Theologie» 1833., ist jedoch ohne allen Gehalt.

straflos angesehn. Die auf diesem niedrigen Standpunkte Stehenden weist Christus auf den höheren hin. Er verfolgt jene Liebllosigkeit, die in ihrer höchsten Spitze den Mord erzeugt, bis auf jene ersten Anfänge, welche im untergeordneten Zorne sich kund geben. — 2) Die Stufen der Uebertretung des Gebots: a. Das ὀργίζεσθαι. Je öfter, was das Christenthum und was hier Christus vom Zorne lehrt, mißverstanden wird, desto mehr ist es nothwendig, den biblischen Begriff des Zornes zu erläutern. Ὀργίζεσθαι wie auch das Hebr. זָעַם (זַעַף schäumen), חֵמָה u. a. bezeichnet dem Etymon nach (ὀργάω, ὀρέγω) zunächst jeden heftigen Gemüthsaffekt, später einen solchen, der dem Nächsten Uebel zufügt *). Andrerseits bezeichnet ἀγαπάω (ἀγάω, γάω = χάω, χανδάνω aufstehen, sich nach Jemandem öffnen) אָהַב (zusammenhängend mit אָוָה, אָבָה cupere, capere) einen heftigen Gemüthsaffekt, welcher den Andern zu besitzen, in sich aufzunehmen strebt. Der Affekt als das ἄλογον ist überall fehlerhaft, sobald er nicht vom λόγος durchdrungen wird, nicht weniger der Affekt der Liebe als des Zorns. Gerade beim Zorn denkt man indeß vorzugsweise nach dem biblischen wie nach dem philosophischen und gewöhnlichen Sprachgebrauch an den unvernünftigen blinden Affekt, welcher im Interesse der Selbstrache dem Andern Eintrag zu thun strebt, daher Jak. 1, 20. ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται und unter andern Lastern wird auch die ὀργή den Christen verboten Kol. 3, 8. 1 Tim. 2, 8. Doch kennt der biblische Sprachgebrauch wie der der peripatetischen Philosophie und des gewöhnlichen Lebens auch einen vom λόγος geleiteten und daher rechten Zorn, der von Gott prädicirt, auch dem Erlöser beigelegt wird Mrc. 3, 5. Auch Eph. 4, 26. ist vorausgesetzt, daß das Zürnen nicht nothwendig zur Sünde werden müsse. Während der Stoicismus mit der Verwerfung jedes πάθος auch jeden Zorn verdammte — brevem insaniam nennt ihn Seneca; pro-

*) Ursprünglich bezeichnete es jeden Trieb, sogar die Wallung der Liebe! So ὀργὰς oder ὀργὴν ἐπιφέρειν τινί «jemandem seine Neigung zuwenden», s. die Scholiasten zu Thukyd. I. VIII. ed. Bip. S. 592.: τὸ ἐπιφέρειν ὀργὴν ἐπὶ τοῦ χαρίζεσθαι καὶ συγχωρεῖν ἧττον οἱ ἀρχαῖοι. — Im Lat. bezeichnet auch ira bei den Dichtern nur den Muth, vgl. Statius ed. Markland, Dresd. 1827. S. 258.

cul absit ira, sagt Cicero de off. 1, 38., cum qua nihil recte fieri, nihil considerate potest — hatte Aristoteles richtig erkannt, daß, vom λόγος durchdrungen, auch dieser Affekt sittlich ist: ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται, eth. Nicom. 7, 7. Richtig und bündig schon Nik. a Lyra: ira injusta, quando appetitur poena ejus, qui non meruit, aut plus quam meruit, vel si appetatur ordine debito praetermisso, vel quum appetitur propter indebitum finem, ut quando appetitur solum propter vindictam, non propter justitiam. — An unserer Stelle nun ließt die rec. εἰκῇ; ist dies ächt, so erkennt auch dieser Spruch einen berechtigten Zorn an. Was den Sinn dieses Adv. betrifft, so wird es am richtigsten temere, blindlings, erklärt werden. Bei Polyb. 1. I. 52, 2. kommt es neben ἀλογίστως vor, χαλεπαίνειν εἰκῇ sagt Lukian dial. meretr. c. 4. von der blinden Eifersucht, εἰκῇ χρῆσθαι φαντασίαις steht Arrian Epict. 1, 9. dem ἐπακολουθεῖν λόγῳ gegenüber. Durch den Zusammenhang ist dies εἰκῇ nicht gefordert, da auch schon ohne dasselbe der Zorn hier nur als ein blinder Affekt gefaßt werden kann (s. Bode ev. sec. Mtth. ex vers. Aeth. S. 41.). Vielmehr würde der Gedanke, daß es auch einen zulässigen Zorn gebe, das strafende Urtheil über den leidenschaftlichen Zorn an dieser St. schwächen. Nun sind überdies so viele und gewichtige Autoritäten gegen das Wort, daß es von Erasm., Luther, Zwingli, Mill, Bengel*), Eichhorn (nach welchem es im Urevangelium fehlte, Einleitung I. 415. 667.), Schultheß, Gersdorf, Lachmann, de Wette, Neander aus dem Text verwiesen worden, vgl. Gersdorf Beiträge zur Sprach-Charakteristik des N. T. S. 479 f., Schultheß in d. Aufsatz: «Ist die Vorschrift Jesu Mtth. 5, 22. stoisch oder peripatetisch?» in Winers Zeitschrift für wissensch. Theol. H. 3. Es fehlt εἰκῇ im cod. Vat., in 48. 198., der äthiop. und arab. Uebers. der Polygl., der angelsächs. Uebers. und in der Vulg., bei Justin apol. I. 16., Orig. T. I. S. 112. u. 181. ed. de

*) Er sagt: plane humanum haecce glossa sensum redolet — ne pharisaei quidem sine causa irasci fas esse contenderunt.

la Rue, Ptolem. ep. ad Floram (opp. Iren. ed. Massuet. S. 560.), nach Aug. retract. l. I. c. 19. wird es von den codices graeci, nach Hier. contra Pelag. l. II. c. 5. wird es in plerisque codicibus antiquis, nach dessen comm. in Mtth. ist es in veris codicibus ausgelassen. Die Zeugnisse dafür sind alle übrigen griechischen codd. außer den vorher erwähnten, die Itala, Peschito, Philoxen., die koptische, armenische, gothische, slawische Ueberss., Irenäus l. 4. c. 13. u. 16., ep. ad Zenam et Ser., ed. Paris. S. 414., Chrys., Theod., Kyrill, Hilar., auctor op. imp., const. ap. 6, 23. 2, 53. u. s. w. Auf Grund dieser Autoritäten haben Wetst., Matthäi, Griesbach — zumal, da sich die Auslassung des εἰκῇ aus der Denkart des ersten Jahrhunderts eher erklären lasse, als das Zusetzen — sich für die Aechtheit entschieden (s. Griesbach comm. crit. in textum N. T. part. I. S. 46.). Die Abschätzung der äußeren Zeugnisse nach Alter und Anzahl entscheidet in der That für die Beibehaltung, das Wort ist ohne Zweifel im 2ten Jahrh. im Orient und Occident gelesen worden, die ältesten Ueberss. aus dem Orient und Occident, die Itala und Peschito, stimmen darin zusammen, es findet sich auch bei Vätern des 2ten Jahrh., Irenäus (dessen Ueberss. vielfach neben der Itala als eigener Zeuge gilt, s. Lachmann praef. zu d. A. 1842. S. X.), auctor ep. ad Zenam — welche Zeugnisse von Gersd. und Schulth. nicht mit hinlänglichem Grunde angefochten worden. Dagegen sind die Auslassungen bei Justin und Orig. keineswegs von gleichem Gewicht, da der Nachdruck in jenen Citaten auf ὀργίζεσθαι liegt, so ist das Fehlen des εἰκῇ kein Beweis, daß man es nicht las — so hat Euseb. dem. ev. 1, 9. εἰκῇ gebraucht, in dem Citat 1, 7. übergangen; die St. aus dem Briefe des Ptolemäus sollte man in Zukunft gar nicht anführen, wenn er sagt: τὸ γὰρ· οὐ φονεύσεις, ἐν τῷ μηδ' ὀργισθῆναι περιείληπται, so ist dies doch alles eher als ein Citat. Zwar fehlt zum Abschluß des Urtheils leider die Autorität von cod. A und C, welche hier Lücken haben, dennoch muß man die vorhandenen Zeugnisse des 2ten Jahrh. für entschieden über das negative Zeugniß des cod. Vat. aus dem 4ten Jahrh. stellen. Aber bei alledem bestimmt uns der angegebene innere Grund, das Schwä-

chende nämlich, was εἰκῇ hier für den Gedanken haben würde, die Ausstoßung aus dem Text vorzuziehen. Wenn nämlich Griesb. die Auslassung nur aus ethischer Befangenheit erklären wollte, aus stoischer Verwerfung jedweder Art des Zorns, so ist diese Meinung allerdings gerechtfertigt bei Hieronymus und Cassianus, auf welche sich Griesbach namentlich beruft, jedoch nicht bei den übrigen. Hier. im Komm. sagt: radendum est ergo sine causa, quia ira viri justitiam dei non operatur; Cassianus de instit. coenob. VIII, 20. erklärt, daß sine causa überflüssigerweise von denen hinzugesetzt worden, qui amputandam iram pro justis causis minime putaverunt, cum utique nullus, quamlibet absque ratione commotus, sine causa dicat irasci. Hier also wird allerdings mit Verwerfung jedes Zorns auch dies εἰκῇ verworfen. Allein gerade diese zwei Kirchenväter sind die Hauptbegründer der rigoroseren mit stoischen Ansichten sich vermischenden (vgl. bei Hier. zu V. 27. die Unterscheidung zwischen passio und propassio) Mönchsmoral, von ihnen kann der Schluß auf die übrigen Kirchenväter nicht gemacht werden, von denen vielmehr die Mehrzahl einen gerechten Zorn anerkannten. Zwar sprechen sie zuweilen so, als hielten sie jeden Zorn für unzulässig (s. z. B. Hermas 2, 5.), allein die meisten rechtfertigen ihn. So macht Aug. in den retract. (vgl. Olsh.) a. a. O. den Unterschied zwischen dem Zorn gegen den Bruder und gegen die Sünde des Bruders und giebt die Zulässigkeit des ersteren Zornes zu; die constit. apost. sagen in der Auslegung von Eph. 4, 26., es sei nur zu verhindern, daß nicht durch Andauer der Zorn zur μνησικακία werde (2, 53.); die Clementinen erkennen den Zorn für ächt, welcher nicht zum unvernünftigen Affekt wird (recogn. 10, 48.) *); bei Euth. heißt es sehr richtig: ἔστι δὲ εὔκαιρος ὀργὴ ἡ γινομένη κατὰ τῶν πολιτευομένων ἐναντίως τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ, ὅταν μὴ πρὸς ἐκδίκησιν ἡμετέραν, ἀλλὰ πρὸς ὠφέλειαν τῶν κακῶς βιούντων ἐξ ἀγάπης καὶ φιλαδελφίας ὀργιζώμεθα, vgl. noch andere Stellen bei Sui-

*) Das liegt auch in der St. Clem. Alex. Strom. V. S. 239., wo er übrigens, wie Potter nachweist, sich an stoische Lehre anschließt.

cer Thes. s. v. ὀργή. Unter diesen Umständen muß es eher glaublich erscheinen, daß bedenkliche Christen es für nöthig hielten, durch Zusatz des εἰκῇ den Ausspruch des Herrn zu beschränken. Wie man jedoch auch kritisch über das Wort urtheile — dem Sinne nach ist es allerdings hinzuzudenken, denn — soll der Todtschlag bis zu seiner ersten Wurzel verfolgt werden, wie könnte der hier gemeinte Zorn ein andrer, als ein blinder seyn? In gleichem Sinne, wie hier der Erlöser, thut Joh. 1 Joh. 3, 15. den Ausspruch, daß der Haß des Bruders schon Todtschlag sei — der Todtschlag liegt mit demselben auf Einer Linie.

b. Das ῥακὰ-sagen. Der Affekt ist gesteigert gedacht bis zum Ausbruch im Wort, in einem leichten Schimpfwort, wie es im gewöhnlichen Leben ausgestoßen wurde. — Da es darauf ankommt, eine passende Gradation zu gewinnen, so empfiehlt sich von vorn herein die Meinung von Aug., welcher Gregorius und Rupertus folgen, daß das Wort, wie dem Kirchenvater von einem Juden versichert worden, eine bedeutungslose Interjektion der indignatio commoti animi sei, wie im Lateinischen hem! und daher auch in der Vulg. unübersetzt geblieben. Aehnliches meint Chrys., wenn er sagt, das Wort bedeute bei den Syrern was bei den Griechen das drohende σύ. Auf die Wurzel רָקַק «ausspeien» zurückgehend, könnte es unserm pfui! gleichseyn. So würde man mit Aug., Erasm., Beza die Steigerung gewinnen: ὀργίζεσθαι, Bezeichnung der ira restricti animi (χαλεπαίνειν), wie sie Tertullian nennt; ῥακά, Bezeichnung des eben ausbrechenden Zornes (ῥήγνυσθαι); μωρέ, das eigentliche Schmähwort (κακολογία). Freilich beruht die Annahme dieser Bedeutung auf bloßer Hypothese, so daß wir sichereren Spuren nachzugehen haben. Ein idiotischer Fehlgriff ist die von Aug. erwähnte und vom äthiopischen Uebersetzer angenommene Ableitung vom griechischen ῥάκος (Lump!) *). Am verbreitetsten namentlich seit Grotius ist die Erklärung, welche sich bei Hieronymus, Hilarius, dem Verf. des op.

*) In einem Fragmente aus Nikostratus findet sich der Ausruf: ὦ κατάπτυστον ῥάκος! Es ist aber dort nicht ein allgemeines Schimpfwort, sondern es ist würklich von einem Kleide die Rede, s. Suidas s. v. κατάπτυστον.

imperf. und in den griechischen Scholien findet, wonach das Wort das hebräische רִיק, ריק *), mit aram. Endung ריקא, und zwar nicht in der Bedeutung nequam sondern in der «cerebro carens» ausdrückt. Hiefür scheint entscheidend zu seyn 1) der in der That äußerst häufige Gebrauch von רֵק מֹוחַ «leer am Gehirn» als Schimpfwort, um einen leichten Vorwurf zu machen (vgl. Wetstein u. Lightfoot z. d. St., namentlich aber Drusius comm. ad vocabula hebr. N. T. und proverbia classis II. l. IV. §. 16.) 2) daß der griech. Text das aram. Wort unverändert aufgenommen wie ῥαββί. Zwar lassen sich gegen diese Ableitung Bedenken erheben, die sich jedoch auch lösen lassen **). Eine größere Schwierigkeit

*) Luther hat wie die Vulg. «Racha», welches den deutschen Leser um so eher irreleitet, da er an das deutsche Wort «Rache» denkt. Die Schreibung mit χ findet sich auch im cod. Cantab. ῥαχά. Das χ ist unregelmäßigerweise im N. T. zuweilen auch anderwärts gesetzt worden, wo im Aram. ך steht, so Matth. 27, 46. σαβαχθανί für שְׁבַקְתָּנִי.

**) 1. Ist ῥαχά das chaldäische ריקא, warum ist es nicht ῥηκά geschrieben, ebenso wie כִּיפָא im Griechischen Κηφᾶς geschrieben wird, und alle mit בֵּית zusammengesetzten Wörter, wie z. B. Βηθλεέμ, Βηθσαϊδά, Βηθφαγή, oder auch ῥαικά nach der Analogie von Βαιθήλ, Γαιβάλ (גִּבְעָל), Καινάν (קֵינָן)? Allerdings ist die griechische Schreibung abnorm, aber bekanntlich findet in der Schreibung der hebräischen Vokale in den LXX. große Inkonstanz statt. Das hebräische ֵ wird zuweilen mit dem kurzen Vokal ε geschrieben, wie in Ἐλάμ עֵילָם, ja es ist mir ein Fall aufgestoßen, wo sie sogar gerade α dafür setzen; so ist die Levitenstadt מִיכְמַתָת Jos. 21, 37. Μαφά geschrieben, während Jos. 13, 18. Μαιφαάθ und Jer. 48, 21. sogar Μωφάς (wo aber auch das Kethib מִידְבַּעַת lieft). Vielleicht variirte auch die alte Aussprache, wie zuweilen die Hierosolymitaner בִּיר «der Sohn» sagten statt בַּר und die Galiläer das Schwa wie oa aussprachen, s. Βοανεργές Mrc. 3, 17. 2. Warum hat die Peschito hier ܟܸܨ̈ܵ? Dies ist nicht = רִיק, welches vielmehr durch ܪܺܝܩ zu übertragen gewesen wäre. Es scheint vielmehr von der Wurzel רָקַק «dünn seyn, ausspeien» abgeleitet, im Arab. رَقَقَ, wovon auch die Subst. رَقٌّ, رَقَّةٌ, levitas, contemtibilitas. Auf diese Ableitung weist auch die Schreibung ῥαχχά mit doppeltem χ in cod. 13. 106. bei Wetstein, Gloss. Alb., bei Theodoret (Opp. T. IV. 946.), auch in der philoxenianischen Uebersetzung hat cod. Ridley ܪܲܩ̈ܵ, cod. Par. dagegen ܪܩ̈ܵ, und cod. Barsal. رقّ (s. Eichhorns Repert. VII, 26. X, 21.). So haben

ergiebt sich aus dem vorliegenden Zusammenhange, daß nämlich alsdann ῥακά = ἄφρων, κενεόφρων, von μωρός nicht verschieden ist. Hierüber wird sofort bei der Untersuchung über μωρέ die Rede seyn. —

c. *Μωρέ.* Hat ῥακά die Bedeutung «kopflos», in wie fern bezeichnet μωρέ eine Steigerung des leidenschaftlichen Affekts? Mit Chrys. hervorzuheben, daß die Vernunft das höchste Gut des Menschen sei, hilft nur zum Zweck, wofern man ῥακά, wie er selbst, nicht in der Bed. «kopflos» nimmt. Indeß braucht die Steigerung nicht in dem Wort an sich zu liegen, sobald sich nur erweisen läßt, daß sie im Sprachgebrauch statt fand; namentlich bei Schimpfwörtern hängt ja

---

auch diejenigen das Wort abgeleitet, deren Glosse Theophylakt mittheilt: τινὲς δὲ τὸ ῥακὰ συριστὶ καταπτυστον φασι σημαίνειν. Daß jedoch im Aramäischen neben dem nachweislich gewöhnlichen Schimpfwort ריקא noch ein anderes ריקא vilis gebräuchlich gewesen seyn sollte, ist nicht nachweislich (Castellus und Schaaf haben dies Adjektiv nur aus dem N. T. angenommen). Vermuthlich hat sich der syrische Uebersetzer nur sklavisch an die Schreibung des griechischen Wortes gebunden, was er freilich nicht überall thut, vgl. Ἀκελδαμά Pesch. Apg. 1, 19. — Beiläufig: Wie kommt es, daß die aramäischen Wörter des N. T. überall den A-laut haben, während doch in Galiläa das Syrische die Landessprache gewesen seyn soll (Michaelis Einleitung ins N. T. I. 145.), die Tiberienser das Kamez wie o gelesen haben (Gesenius Lehrgebäude S. 39.) und überhaupt unter der Seleukidischen Regierung der stärkste Einfluß des Syrischen auf den von den Juden aus der Gefangenschaft mitgebrachten chaldäischen Dialekt angenommen wird? Einige erklären dies für die Aussprache des feinern jerusalemitischen Dialekts, Andere suchen den Grund in der gebirgigen Landesbeschaffenheit Palästina's, welche diesem Volke wie allen Gebirgsbewohnern den A-laut liebgemacht habe. Näher würde wohl liegen, daß die Hebräer, welche diese Aussprache aus Ost-Aram mitgebracht hatten, dieselbe in jener Zeit noch wenig alterirt beibehielten. Muß nicht selbst die verdorbene Sprache des Talmud Jeruschalmi vielmehr chaldäisch als syrisch genannt werden? Ueberdieß, hat die west-aramäische Sprache schon zu Christi Zeit den O-laut besessen? Die Anfänge unsrer diakritischen Zeichen im Syrischen reichen nicht über das sechste Jahrh. hinaus (s. Hupfeld Stud. u. Krit. III, 4. 796.); gerade in diese Zeit fällt aber auch die älteste Nachricht von der Diskrepanz in der Aussprache des A-lauts zwischen West- und Ost-Aramäern (Assemani bibl. orient. II. 407.), womit die Forschung über die Entstehung der Vokalzeichen zusammenstimmt (Hupfeld a. a. O. S. 808. vgl. denselben über die Verschiedenheit jener beiden Dialekte in den Stud. u. Krit. III. 2. 293.).

Alles von Sitte und Sprachgebrauch ab. Nun zeigen allerdings die rabbinischen Stellen, wie leicht das רֵיק מוֹחַ als leiser Vorwurf namentlich in berichtigende Reden einfloß, so daß der Verf. des op. imperf. gut unterrichtet gewesen zu seyn scheint, wenn er schreibt: vulgare verbum erat apud Judaeos, quod non ex ira neque ex odio sed ex aliquo motu varie dicebant, magis fiduciae causa, quam iracundiae. Auch der Araber hat hier das leichtere جاهل, welches im Arabischen in berichtigender Rede nicht selten vorkommt, und nachher bei μωρέ das anstößige احمق. Dabei glaubte man sich indeß nicht beruhigen zu können, daher Paulus, Schultheß den Vorschlag machen, so wie ῥακά auch μωρέ als hebräisches Wort zu nehmen = מוֹרֶה «der Widerspenstige gegen Gott.» Andre fassen das griechische Wort nach dem hebräischen Sprachgebrauch von נָבָל im Sinne von ἄθεος. Phavorinus: εἴρηται καὶ ἐπὶ τοῦ ἀθέου καὶ ἀπίστου, so Lightfoot und Dilherr, farrago rituum sacrorum S. 171. — nach dem Vorgange von Ernst Aug. Schulze in dem spec. in Matth. Frankf. 1758., und D. Mich., Nachtigall (Neues Magazin über Religionsphil. u. s. w. von Henke III. S. 190.), viele Neuere. In den andern Stellen, wo Christus das Wort gebraucht, K. 7, 26. 23, 17. 19. 25, 2. 3. 8., ist es zwar nicht so viel wie ἄθεος, doch drückt es den Gegensatz zu der religiösen Eigenschaft der σοφία und φρόνησις aus. Dürfen wir ihm nun auch hier diesen Sinn beilegen, so ergiebt sich eine passende Steigerung von dem Vorwurf des Unverstandes im gemeinen Leben zu dem Vorwurf der Thorheit im religiösen Gebiete. Wie schmachvoll auch in den Augen einiger Rabbinen der unbegründete Vorwurf der Irreligiosität galt, zeigt der Ausspruch im Talmud tract. Kidduschin f. 28, 1. הַקּוֹרֵא לַחֲבֵרוֹ רָשָׁע יוֹרְדִין עִמּוֹ לְחַיָּיו «Wer seinen Nächsten רָשָׁע nennt, dem ists Kapitalverbrechen».

Noch ist auf das Prädikat ἀδελφός Rücksicht zu nehmen, welches auch V. 23. 24. K. 7, 3. 4. 5. 18, 15. 21. in solcher Verbindung vorkommt, in der es den Nächsten bezeichnet — dies der hebräische Sprachgebrauch, nach welchem Erasm., Grot. hier übersetzen: alteri cuivis. Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß im Sinne des Erlösers selbst der

Ausdruck in weniger abgeschwächter Bedeutung mit Beziehung auf die ursprüngliche Einheit und Verwandtschaft der Menschen unter einander und mit Gott gebraucht wurde (Apg. 17, 26. *)). Hier.: frater noster nullus est, nisi qui eundem nobiscum habet patrem.

3) Die Strafbestimmungen. Die von Christo gesetzten Strafbestimmungen bringen den Ausleger in Verlegenheit. Da als die zweite Strafbehörde das Synedrium genannt wird, so kann man nur an bürgerliche Strafen denken, während man doch vielmehr göttliche Strafbestimmungen erwarten sollte und auch εἰς γέενναν auf solche hindeutet. Durch dieses Bedenken läßt sich Neander, trotz seiner sonstigen kritischen Besonnenheit, zu dem Gewaltstreich bewegen, die Worte: ὃς δ' ἂν εἴπῃ — τῷ συνεδρίῳ für diesem Zusammenhange fremd zu erklären und gewinnt nun folgenden, wie er glaubt, passenden Sinn: «Wer die Rachsucht im Herzen aufkeimen läßt, oder auch im Schmähwort hervortreten, ist eben so des göttlichen Gerichts der γέεννα schuldig, wie der, welcher sie zur That werden läßt» — κρίσις und γέεννα τοῦ πυρός sollen dasselbe bezeichnen. Wenn aber der Ausdruck im Wort einen höheren Grad der Leidenschaft bekundet, als der innerliche Affekt, und wenn der Text die Strafbestimmungen mit verschiedenem Ausdrucke bezeichnet, ist es wahrscheinlich, daß κρίσις und γέεννα τοῦ πυρός durchaus als gleichbedeutend zu nehmen seien **)? Von den verschiedenen Auslegern sind die vier Wege eingeschlagen worden, die hiebei möglich sind. Nach Dr. Paulus sind in der That dreierlei bürger-

*) In diesem tiefern Sinne gebraucht Epiktet das Wort, l. I. c. 13. §. 3.: ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων, γέγονε καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς;

**) Schon Episcop. hat dem Gedanken eine eben solche Wendung gegeben, wie Neand. Er meint, die drei Strafen könnten nimmermehr als Gradation gefaßt werden, da sich sonst das absurdum ergebe, daß derjenige, der mit dem Wort sündige, schwererer Strafe werth sei, als wer mit der That, der Sünde der That sei ja nämlich keine höhere Strafe zuerkannt als der Sünde des Affekts. So müsse denn der Gedanke so gefaßt werden: wer durch den Affekt oder auch durch Worte sich an der Nächstenliebe versündigt, ist eben so des Todes schuldig wie der thätliche Uebertreter.

liche Strafen gemeint, welche Christus «in dem von ihm für den Fall seiner Anerkennung als Messias projektirten theokratischen Staate eingeführt wissen wollte» — die γέεννα τ. πυρός bezeichnet das Belialsreich, d. i. die Ausschließung aus der Theokratie; Schöttgen, Lightf. (noch weiter geht auf dieser falschen exegetischen Fährte Pfaff, notae exeg. in ev. Mtth. S. 90 f.) stimmen insofern überein, als auch sie nur die Anordnung einer bürgerlichen Strafe anerkennen; da man wegen Häufigkeit des Todtschlages damals aufgehört, an den Mördern die Todesstrafe zu vollstrecken, so habe Christus mit geschärfterer Sittlichkeit die Zornigen dem Gericht Gottes überlassen, aber für die Uebertreter im Wort die Handhabung der bürgerlichen Gerechtigkeit gefordert — ἔνοχος εἰς τ. γ. wird erklärt: «so schuldig, daß er selbst der Geenna werth wäre», εἰς συνέδ. ist also Hauptbegriff. Nach Calv. sind es Bezeichnungen göttlicher Strafen, das göttliche Gericht, die gravior poena coram toto coelesti consessu, der reatus mortis aeternae. Nach Olsh. (doch nicht entschieden), de W. findet ein plötzlicher Uebergang von bürgerlichen Strafen zu der göttlichen jenseitigen statt. Nach den meisten Aelteren und Neueren, Chemn., Mald., Spanh., Coce., Mich. u. v. A., ist nun allerdings von drei bürgerlichen Strafen die Rede, doch nur um an ihnen das verschiedene Maaß göttlicher Strafbestimmung zu veranschaulichen, Beng.: reatus civilis denotat reatum spiritualem ad culpam et poenam; als drei Stadien des bürgerlichen Gerichtsverfahrens, doch ebenfalls mit dem Charakter symbolischer Veranschaulichung, werden die drei Strafen von Aug. und in der glossa ord. gefaßt: minus est judicium, quando adhuc cum reo agitur et est defensioni locus; plus est consilium, quando judices inter se conferunt, quo supplicio damnent, quem constat esse damnandum; plus est etiam gehenna, ubi nulla sententiae dilatio; sich anschließend Luth.: Gericht, Rath, Gehenna = 1) Beschluß der Todesstrafe, 2) Berathung über die Art, 3) die Ausführung, womit in wachsender Bestimmtheit die Todeswürdigkeit ausgedrückt wäre. Die Rechtfertigung der von den meisten Aelteren und Neueren gebilligten zuletzt genannten Erklärung wird zeigen, daß sie den Vorzug verdient und die dabei angeregten Bedenken sich beseitigen lassen.

Ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. Ἔνοχος = ἐνεχόμενός τινι «verhaftet, verfallen», ſo daß die Obrigkeit ein Recht an ihn hat, ſonſt auch mit dem Dat. und Gen. der Strafe LXX. 1 Moſ. 26, 11. Mtth. 26, 66. (mit dem Gen., weil der Begriff «ſchuldig einer Sache» darin liegt, Kühner gr. Gramm. §. 536. b.); mit Bezug auf die Strafe nachher ἔνοχος εἰς γέενναν, welches brachylogiſch für ἔνοχος βάλλεσθαι εἰς γέενναν, vgl. ἔνοχος ἀναιρεθῆναι 4 Moſ. 35, 31., ſo daß εἰς die lokale Bewegung anzeigt, wie in ἐς κόρακας, ἐς μακαρίαν, ad Gemonias scalas *). Da nachher συνέδριον als Steigerung von κρίσις vorkommt, ſo muß κρίσις ein beſonderes Gericht, das jüdiſche Untergericht, ſeyn. Nach den rabbiniſchen Nachrichten hatten die Juden drei Gerichtshöfe, 1) in Orten von weniger als 120 Einwohnern ein Gericht von drei Männern, ein Gericht, welches nur über Geldſachen entſcheiden konnte, דִּין מְמוּנוֹת. 2) In Orten von mehr als 120 Einwohnern ein Gericht von 23 Männern, welches auch über Kapitalverbrechen entſchied, דִּין נְפָשׁוֹת; daß dieſe Dekrete erſt der Beſtätigung des Synedriums bedurften, folgt aus Joſephus antiq. 14, 9, 3., worauf Mich. verweiſt, nicht. 3) Das Synedrium der LXXII., welches über die wichtigſten Angelegenheiten, über Geſetzesfragen, falſche Propheten, Krieg und Frieden und allgemeine Landesangelegenheiten entſchied **). In-

*) Nach Lightf., Vriemoet, Fritzſche ſoll εἰς usque ad, den äußerſten Grad bezeichnen, in welchem Falle jedoch ἕως oder ἕως εἰς ſtehen würde, Mtth. 11, 23.

**) Von dieſen Nachrichten weicht Joſephus inſofern ab, als nach ihm das zweite Gericht nur aus ſieben Richtern beſtanden haben ſoll Antiq. 4, 8, 14. u. 38. vgl. de bell. Jud. 2, 20, 5. Bei Moſes iſt keine Zahl angegeben und ſo bleibt man ungewiß, ob man dem Berichte des Joſephus oder dem der Rabbinen zu folgen habe. Es ſind nur Wenige geweſen, welche, wie Selden, den Joſephus geradezu eines Irrthums beſchuldigten. Die Meiſten verwarfen unbedingt die rabbiniſche Tradition. In der That kann man ſich gar nicht denken, daß eine öffentliche Perſon, wie Joſephus, die Gerichtsverfaſſung ſeines Landes, mit der er ſelbſt viel zu thun hatte, nicht gekannt haben ſollte. Gegen die rabbiniſche Tradition wird man aber auch mißtrauiſch, wenn man das älteſte Zeugniß über die Sache lieſt, nämlich in der Miſchna tr. Sanh. K. 1. §. 6., wo der Beweis, daß und warum 23 Richter ſeyn müßten, auf ſehr wunderliche Weiſe vorgebracht wird, und die Gemara zu der Stelle fügt dann noch fabelhafte Beſtimmungen hinzu, die augen-

sofern nur das zweite Gericht Kapitalverbrechen bestrafen konnte, und insofern auf dem Morde die Strafe durch das Schwert stand, ergiebt sich, daß das zweite Gericht gemeint und mit der Nennung der Behörde zugleich die betreffende Strafe angedeutet ist. Daß der Todtschlag auch schon durch untergeordnete Gerichte bestraft werden konnte, ließ ihn in weniger schlimmem Licht erscheinen. Der sittliche Ernst des Erlösers offenbart sich aber darin, daß er mit einer solchen Strafe schon den leidenschaftlichen Affekt belegt. Die höhere Behörde des Synedriums deutet auf jene schwerere Strafe, welche die nur von ihr gerichteten schwereren Verbrechen der Abgötterei, Religionslästerung u. s. w. traf, die Steinigung. Nachdem sich gezeigt hat, daß die Bezeichnung der Behörden auch zugleich die Todesart anzeigte, kann es nicht befremden, daß bei der dritten Stufe die Strafe und nicht die Behörde genannt ist. Wohl aber ist es sehr fraglich, ob nicht ἡ γέεννα τοῦ πυρός hier, wie an den andern Stellen des N. T., nothwendig als Bezeichnung der göttlichen jenseitigen Strafe genommen werden müsse. Was gegen diese Fassung Bedenken er-

---

scheinlich aus der Luft gegriffen sind. Grotius und Bernardus haben die Nachrichten aus beiden Quellen zu vereinigen gesucht, obwohl auf eine zu gekünstelte Weise. Wir halten die rabbinische Angabe für irrig. Die Art aber ihres Entstehens denken wir uns so: Die Zahl XXIII war in der späteren jüdischen Gerichtspflege eine heilige. Zehn Stimmen bildeten eine Gemeinde, zum Lossprechen wurden elf, zum Verdammen zwölf erfordert. So bildete sich die Zahl der XXII. Da indeß die Zahl der Richter immer ungleich seyn mußte (Selden de synedriis p. 926.), so nahm man 23 Richter. Nach der Angabe des Talmud war dies die Zahl der Mitglieder, welche beisammen seyn mußte, um im Synedrium ein Urtheil zu fällen; dem Halbmonde der ordentlichen Synedristen gegenüber saßen dann ferner noch drei Reihen von je dreiundzwanzig Schülern, aus denen das Synedrium ergänzt wurde (Selden de syned. l. II. c. 6. Jost Geschichte der Juden III. S. 87.). Hatte nun einmal die Zahl XXIII in der Einrichtung des Synedriums diese Bedeutung, so konnte sich in späteren Zeiten auch die Meinung bilden, daß die unteren Gerichte diese Zahl von Richtern gehabt hätten. Zu vergl. ist vorzüglich Selden l. II. c. 5. u. 6., Voisin in s. Anm. zum Pugio fidei P. II. c. 4., Wagenseil Sota, p. 15., Leusden philologus hebraeo-mixtus p. 344., Krebs ad h. l. u. A. Auch Hartmann, Zusammenh. des N. und A. T. S. 400., hat neuerlich hierüber gesprochen, aber ohne Resultate.

weckt, ist nur die Inkoncinnität der Gradation, welche entsteht, wenn die ersten beiden Stufen, welche doch nicht, wie Calvin glaubt, unmittelbar göttliche Gerichte bezeichnen können, als bürgerliche Behörden und Strafen gefaßt werden; ja wollte man auch einen plötzlichen Uebergang von bürgerlichem zu göttlichem Gericht sich gefallen lassen, wird man nicht doch bei den ersten beiden Stufen zu der Erklärung genöthigt, nach welcher sie nur Bilder für die göttliche Strafbestimmung sind, ähnlich wie Mtth. 18, 6.? Ist man einverstanden, daß der Erlöser Mtth. 18, 6. nicht die würkliche Ausführung jener Strafe von bürgerlichen Gerichten beabsichtigt hat, so kann dies hier noch weniger seine Meinung seyn, da der Affekt des Zornes an sich nicht Gegenstand gerichtlicher Untersuchung seyn kann. Steht nun fest, daß auf den ersten beiden Stufen die bürgerlichen Strafen nur Bild für die göttlichen sind, und kann man sich auch nicht entschließen, jene Inkoncinnität der Gradation zuzugeben, so bleibt nur übrig zu versuchen, ob nicht auch εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός als bürgerliche Strafe gefaßt werden könne. Woran hat man alsdann zu denken? und — ist eine solche bürgerliche Strafe jemals geübt worden? — Ueber γέεννα ist eine erneute antiquarisch-theologische Forschung zu wünschen. Das Beste darüber, obwohl nicht ausreichend, in den gelehrten lectiones variae von Sam. Petitus l. I. c. 5., die sich auch in B. VII. der Frankf. Ausg. der critici sacri unter den tractatus varii finden *). Die Angaben der Ausleger schließen sich größtentheils an die Worte von Kimchi zu Ps. 27., mit dem R. Jehuda Levita im Buche Kosri ed. Burt. S. 72. übereinstimmt; sie lauten folgendermaßen: גֵּהִינֹּם סָמוּךְ לִירוּשָׁלַיִם וְהוּא מָקוֹם נִמְאָס וּמְשֻׁלְּחִים שָׁם הַטּוּמְאוֹת וְהַגְּבֵלוֹת וְהָיָה שָׁם אֵשׁ תָּמִיד לִשְׂרֹף הַטּוּמְאוֹת וְעֲצָמוֹת. Beza bezweifelt diese Angaben, doch dürften sie im Wesentlichen richtig seyn. Aus dem A. T. ergeben sich folgende Data. Der Ort תֹּפֶת in der Felsenschlucht des Thals der Kinder Hinnom war von den abgötti-

*) Zu rügen ist es, daß auch de Wette die abenteuerliche Ableitung des Wortes γέεννα aus dem Persischen, welche Paulus gegeben, beifällig erwähnt. Nicht einmal die Lorsbach'sche Ableitung von תֹּפֶת von dem Persischen تافتن «verbrennen» dürfte zu billigen seyn, wie denn auch Gesenius sie nur indirekterweise annimmt.

schen Israeliten durch die feurigen dem Moloch dargebrachten Kinderopfer entheiligt worden; den Abscheu davor auszudrücken, ließ Josia diesen Ort durch Leichname verunreinigen (2 Kön. 23, 10.); an diesen Ort geworfen oder auf ihm begraben zu werden, war seitdem die entsetzlichste Schmach (Jer. 7, 32. 33.). Wenn nun bei den Rabbinen (s. Bartolocci bibl. rabb. II. 28.) und im N. T. γέεννα — auch mit dem Zusatz τοῦ πυρός — als Stätte der jenseitigen Qual vorkommt, wie ist dies mit diesen Datis zu vereinigen? An sich schon läßt sich glauben, daß das an jenen Ort geworfene Aas und der Unrath zu Zeiten verbrannt wurde; die drei Momente nun — die grauenvolle historische Erinnerung, der Wurm der Verwesung, dann das Feuer — machten allerdings den Ort zum geeigneten Bilde der Stätte der Verdammniß *). Den Uebergang zu diesem Symbol bildet Jes. 66, 24.: draußen vor der heiligen Stadt sind die Leichname der Widerspenstigen, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht verlischt; Reminiscenz an diese Stelle ist Sirach 7, 17. Judith 16, 21.; aber noch mehr — auch Gesenius findet es wahrscheinlich, daß der Prophet in Jes. 66, 24. die Einkleidung vom Thale Hinnom hergenommen, wie denn auch der Erlöser die Worte des Propheten zur Beschreibung der γέεννα gebraucht Mrc. 9, 48. Ist diese Vermuthung richtig, so bestätigt sich, was vorher nur als Vermuthung ausgesprochen wurde, daß man fortgesetzt wenigstens Thierleichname an jenen Ort warf und Feuer daselbst unterhielt; daß auch Leichname von Verbrechern dorthin geworfen worden, könnte freilich nur als Ausnahme vorgekommen seyn, indem das Gesetz auch bei den Gehenkten die Beerdigung am Abend des Tages verordnete; ebensowenig kann der Name mit Spanh. von dem vivicomburium, der Strafe des lebendigen Verbrennens, hergeleitet werden, die nie geübt wurde, außer durch das Eingießen von geschmolzenem Blei (s. Hottinger jus Hebraeorum S. 334 ff.). Im Munde des Erlösers würde nun die Strafbestimmung des βληθῆναι εἰς γέενναν τ. πυρός nicht anders zu fassen seyn als Jer. 7. Jes. 66.: «er wird getödtet an jenen Ort des Grauns geworfen werden». Nach der Ge-

*) Wir können Winer nicht beistimmen, der im Reallexikon u. d. W. Hinnom den Vergleichungspunkt nur im Feuer findet.

bräuchlichkeit einer solchen bürgerlichen Strafe braucht wohl dabei nicht gefragt zu werden. Konnte Christus nicht wie Jer. ein Aeußerstes erwähnen, und ist nicht das καταποντίζεσθαι Mtth. 18, 6. als bürgerliche Strafe bei den Juden eben so unerhört? Man nehme dazu, daß doch eine noch geschärftere Todesart als das Schwert und die Steinigung zu nennen war, und ferner, daß βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός deutlicher hervortreten ließ, daß diese irdischen Strafen eben nur Symbol der göttlichen seyn sollten.

Es bleibt noch übrig, auf die ethisch-dogmatischen Porismata, welche sich aus dem Ausspruch ergeben, einen Blick zu werfen. Der leidenschaftliche Affekt wird in mehreren Stadien bis zur That hin vorgeführt und jedes Stadium mit einer eigenthümlichen Strafe belegt. So ergeben sich, wie es scheint, für verschiedene Stadien der Sünde verschiedene Grade der Schuld und im jenseitigen Leben dem entsprechend verschiedene Stufen der Unseligkeit. Einen specifischen Klassenunterschied der Sünden setzte die römische Kirche durch die Unterscheidung von pecc. mortalia, der 7 groben Sünden, welche die Hölle verdienen, und der pecc. venialia, die entweder dadurch, daß sie nicht mit vollem Willen geschehen (ex subreptione), oder durch die parvitas materiae vergeblich werden, d. h. nur eine temporäre Strafe oder Buße erfordern, sei es in diesem Leben oder im Fegfeuer. Als willkommene Unterlage bietet sich dieser Theorie unsre Stelle dar, wenn sie wie von Aug. und der glossa ordinaria (s. oben S. 176.) ausgelegt wird. So soll nach Bellarmin das judicium in Betreff des innern Affekts den Standpunkt bezeichnen, wo es vor Gott noch zweifelhaft, ob das Individuum schuldig oder nicht; der consessus in Betreff der halblauten Aeußerung des Unwillens den Standpunkt, wo untersucht wird, ob ewige oder bloß zeitliche Kirchen-Strafe; die γέεννα die Strafe des gröberen Schimpfwortes, als eines peccatum mortale. Insofern exegetisch zugegeben wird, daß bei der dritten Stufe von zeitlichen Strafen zu ewigen übergesprungen werde, dient also der Ausspruch zu einer Hauptstütze der römischen Lehre vom pecc. veniale und mortale. Die protestantische Theologie erklärt nun zunächst diese Exegese für foedissima textus depravatio (Ger-

hard loci theol. T. V. S. 73 f., Spanh. dubia ev. dubium 140.). Ferner dringt sie darauf, daß keinesweges von verschiedenen Gattungen, sondern von verschiedenen Graden der Sünde die Rede sei. Insofern freilich als der quantitative Gradunterschied in seinem Fortschritt eben zum qualitativen Gattungsunterschied ausschlagen kann, führt diese Formulirung nicht zum Ziele, allein sie dient jedenfalls dazu, bei der Beurtheilung der Schuld jene der katholischen Kirche gewöhnlichen äußeren Maaßstäbe abzuhalten. Um falsche Folgerungen nach verschiedenen Seiten hin zu verhindern, muß daran erinnert werden, daß Christus nur solche Fälle im Auge hat, wo eine quantitative Steigerung derjenigen Lust eintritt, aus welcher unter Begünstigung der Umstände der faktische Mord hervorgeht — so auch Mald. Steht dies fest, so darf man auch nicht im Allgemeinen ein bestimmtes Maaß der Strafbarkeit für die bestimmten Kategorien der Erscheinung des Bösen: Lust, Wort, That oder dgl. festsetzen. Es müssen dann auch Fälle andrer Art statuirt werden, wo der Affekt — wie hier auch vom auct. op. imperf. ausgesprochen wird — weil nur äußerliche Umstände oder Rücksichten ihn von der That abhalten, im sittlichen Urtheil der That gleichkommt, oder wo er ohne die Zwischenstufen des Ausbruches im Wort zur That schreitet; ebenso müssen auf der andern Seite Fälle zugestanden werden, wo dieselben Erscheinungen, wie die hier genannten, mit geringer oder mit gar keiner Schuld eintreten. Es giebt, wie dies das εἰκῇ ausdrückt, ein ὀργίζεσθαι, welches straflos ist, so auch ein ῥακά und ein μωρέ Sagen, weshalb Chrys. der Sache nach mit Recht auch bei diesen Sätzen ein εἰκῇ ergänzt. Dafür liegen im N. T. selbst die Belege vor. Christo wird die ὀργή beigelegt Mrc. 3, 5. (Joh. 2, 15. u. Mtth. 23, 13 ff. muß man sie voraussetzen), Paulus spricht Ephes. 4, 26. von einem Zorn ohne Sünde; das ῥακά ruft Jakobus K. 2, 20. aus, indem er dem, der keine Werke hat, zuruft: ὦ ἄνθρωπε κενέ; μωρέ gebraucht Christus nicht bloß gegen die Pharisäer, sondern sogar gegen seine eigenen Jünger Mtth. 23, 17. 19. Luc. 24, 25. vgl. Gal. 3, 1. 3. So ist auch bei diesem Ausspruche jene falsche Buchstäblichkeit fern zu halten, nach welcher schon zur Zeit

des Chrys. de compunctione l. I. c. 2. Einige dem Gebote Christi genug gethan zu haben meinten, wenn sie sich nur vor dem Worte μωρέ hüteten. Eine Bestimmung der Strafbarkeit nach bestimmten Kategorien der Erscheinung des Bösen läßt sich überdies auch insofern nicht aus dem Ausspruch ableiten, als der Erlöser, nur des groben Ausdrucks im Wort gedenkend, das Strafmaaß für die That unerwähnt läßt, und ferner auch ῥακά nur dann eine bestimmte Kategorie ergiebt, wenn man es, wie Aug., von dem halbunterdrückten Ausbruche im Worte erklärt. Während aus den Strafbestimmungen die kathol. Kirche zu erweisen sucht, daß nur eine gewisse Klasse von Sünden ewige Strafe verdiene, pflegte die protestantische Exegese daraus, daß jede der drei Strafbestimmungen den Tod festsetzt — nur jede in verschärfter Weise — gerade im Gegentheil den Beweis zu führen, daß in sich, abgesehen von der Erlösung, jede Sünde ein peccatum mortale sei und der Verdammniß schuldig mache, wiewohl mit verschiedenen Graden der Unseligkeit. Allein, wenn zugegeben wird, daß die drei Strafbestimmungen nur ein Bild sind für das Schuldmaaß vor Gott, so kann darauf kein Gewicht gelegt werden, daß es gerade Todesstrafen sind. Die Beziehung auf das jenseitige Schicksal findet überhaupt nicht direkterweise statt und das ewige Schicksal des Uebertreters ist nicht bloß als durch diese genannten Uebertretungen so oder so bestimmt zu denken, sondern wird nach der Gesammtheit aller übrigen mitwürkenden Faktoren entschieden, namentlich je nach dem Glauben.

V. 23. 24. Durch das folgende οὖν reihen sich V. 23—26. — ähnlich wie V. 23. 30. 6, 14. 15. — zwei Zusätze an, welche, indem sie zeigen, wie bei eingetretenem Zorn diese Verschuldung alles Ernstes wieder gut gemacht werden müsse, zur Einschärfung des Gebots dienen. Die heiligste Handlung soll unterbrochen werden, wo Beleidigung noch nicht bereut ist; es soll die Forderung solcher Beschleunigung nicht für überspannt gehalten werden, denn — wer weiß, wie bald das Leben aus ist, dann wird der Beleidigte zum Ankläger vor Gott! — Der zweite Spruch findet sich Luc. 12, 58. 59. in anderem Zusammenhange und Neander läßt sich bewegen, denselben sammt dem vorhergehenden V. 23. an unserer St. für nicht

ursprünglich zu halten; nach Br. Bauer ist V. 23. «weitere Ausarbeitung» des Mrc. 11, 25. vorgefundenen Spruches (B. 1. S. 336.), nach Wilke aber (der Urevangelist S. 666.), dem Bauer diesmal untreu geworden, ist Mrc. 11, 24—26. ein späterer Zusatz zum Urevangelium, ja es wird — um der Willkühr die Krone aufzusetzen — die Entdeckung mitgetheilt, daß Mrc. 11, 25. ein Spruch, der ursprünglich vor Mtth. 6, 14. gestanden!! Da es weder Grotius, noch Storr, noch Olsh. gelungen, von Schleiermacher (über die Schriften des Lukas S. 191.) nicht einmal versucht worden, Luc. 12, 58. 59. mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen, so können wir dort nur eine durch das κρίνετε veranlaßte zufällige Anknüpfung sehen, hier aber bei Mtth. finden wir V. 23. und auch 24. durchaus an ihrer Stelle und in angemessener Verknüpfung mit dem Vorhergehenden.

Die Ermahnung V. 23. setzt das Bestehen des jüdischen Kultus voraus; ebenso 6, 5. 17. 7, 15. 10, 41. 18, 17. Ungezwungen wurde in der christl. Kirche das hier Gesagte auf die christl. Verhältnisse übertragen, und indem, was vom Opfer gesagt ist, auf das Abendmahl angewendet wurde, entstand die schöne Sitte des gegenseitigen Vergebungsaktes unter christl. Familiengliedern vor dem Genuß des heiligen Mahles *). — Der Ausspruch ist aus dem Leben gegriffen. Er versetzt in den Moment, wo der Israelit sein Opfer in den Vorhof der Israeliten geführt hatte und den Augenblick erwartete, wo der Priester es in Empfang nehmen würde, um es auf dem durch ein Gitter von dem Vorhofe der Israeliten geschiedenen Vorhofe der Priester zu schlachten und auf dem Brandopferaltar darzubringen — schon seit den späteren Zei-

*) Dion. Areop. de eccles. hierarchia 3, 3, 8.: οὐ γὰρ ἔνεστι πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι, καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διηρημένους, vgl. Corderius catena in Psalmos T. III. S. 322. in Ps. 147, 3., welche Stelle hierauf bezogen wurde. Eine falsche Uebertragung des Alttestamentlichen ins Neutestamentliche war dagegen die Argumentation der Papisten aus dieser St. für das Meßopfer und den Altar, s. Spanh. dubia ev. III. 832. — Ueber die Grundsätze der Rabbinen in Betreff der Versöhnlichkeit s. L'Empereur zu Maimonides, de legibus Hebr. forensibus, Lugd. Bát. 1637. S. 221.

ten des jüdiſchen Reiches war das Schlachten des Opfers das Geſchäft der Prieſter. In dieſem feierlichen Augenblicke nun ſich um eines andern Geſchäftes willen unterbrechen zu ſollen — dieſe Forderung erkennt dieſem anderen Geſchäfte den höchſten Grad der Bedeutſamkeit zu. Valer. Max. (l. 3. c. 3.) erzählt, wie einſt ein Jüngling, der dem Alexander beim Opfer das Rauchfaß hielt, ſich lieber den Arm verbrennen ließ, anſtatt die Opferhandlung zu unterbrechen *)! Und auch darauf deutet die Forderung, dieſe heilige Handlung zu unterbrechen, hin, daß das Verſöhnungsmittel mit Gott nicht würkſam ſeyn könne ohne die verſöhnende Liebe gegen den Menſchen (wie 6, 14. 15.); iſt erſt dieſe Aufgabe gegen den Menſchen erfüllt, ſo ſoll das Opfer gebracht werden, ſo hat es ſeine Würkſamkeit, τότε, heißt es, ἐλθών κ. τ. λ., vgl. die Ermahnung 1 Tim. 2, 8. — Ἐὰν προσφέρῃς κ. τ. λ. nicht vom Akte der Opferung ſelbſt zu verſtehen, ἔμπροσθεν V. 24. zeigt, daß das Opfer noch nicht auf dem Altare liegt, daher auch ἐπί nicht mit Luth. «auf» zu überſetzen, auf den Altar brachte es der Prieſter, ſondern mit Vulg. «zu dem Altar» **). Δῶρον = κορβᾶν, von jeglicher Art des Opfers gebraucht (Mtth. 8, 4. 15, 5. 23, 8.). Die ganze Darſtellung iſt ſinnig und maleriſch. Erſt am Altar (ἐκεῖ), alſo im Augenblick, wo der Menſch Vergebung ſucht, ſteigt die Erinnerung an die anhaftende Schuld auf, Beng.: inter rem sacram magis subit recordatio offensarum, quam in strepitu negotiorum. Für die weitere Sinnbeſtimmung kommt die Bedeutung der Phraſe ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ in Betracht. — Das unbeſtimmte τι iſt im Sinne von ἔγκλημα, κατηγόρημα zu nehmen, wie ſonſt vorkommt μομφὴν oder μέμψιν ἔχειν πρός

*) Chryſ.: ὦ τῆς ἀγαθότητος! ὦ τῆς φιλανθρωπίας τῆς πάντα λόγον ὑπερβαλλούσης! τῆς εἰς αὐτὸν καταφρονεῖ τιμῆς ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν πλησίον ἀγάπης· δεικνὺς, ὅτι οὐδὲ τὰ πρότερα, ἅπερ ἠπείλησεν, ἐξ ἀπεχθείας τινὸς οὐδὲ ἐπιθυμίᾳ κολάσεως ἠπείλησεν, ἀλλὰ φιλοστοργίας πολλῆς. τί γὰρ ἂν γένοιτο τούτων ἡμερώτερον τῶν ῥημάτων; ἐκκοπτέσθω, φησὶν, ἡ ἐμὴ λατρεία, ἵνα ἡ σὴ ἀγάπη μείνῃ.

**) De W. führt irrigerweiſe als Worte Beza's an: si offerendo tuo dono occupatus sis. Er entlehnt dieſelben aus Fr., welcher dies als Sinn der Beza'ſchen Erklärung angiebt, wiewohl irrigerweiſe, da dieſer erklärt: si ad altare veneris munus oblaturus.

τινα Kol. 3, 13. Eurip. Orest. v. 1069., Sophokl. Ajax V. 180., Aeschyl. Prom. vinctus V. 444., ebenso ἔχειν τι κατά τινος und πρός τινα Mrc. 11, 25. Offenb. 2, 4. 14. 20. Apg. 24, 19. Der Syrer hat ܩܕܡ ܐܒܬܐ (Tremellius und Trost ܐܒܬܐ) ergänzt «einen Haß» *). Nun fragt sich, liegt auf Seiten des Opfernden das erlittene Unrecht und auf Seiten des ἀδελφός das begangene, so daß das τι die ungerechte Beschuldigung desselben ausdrückt, oder aber, liegt auf Seiten des ἀδελφός das erlittene und auf Seiten des Opfernden das begangene Unrecht, so daß durch τι die gerechte Anklage bezeichnet wird? Chrys., der zunächst angiebt, es werde K. 6, 14. der Beleidigte, hier aber der Beleidiger angeredet, läßt sich nachher doch wieder durch das von ihm nicht medial, sondern passivisch genommene διαλλάγηθι (wäre der Beleidiger angeredet, müßte es, meint er, κατάλλαξον σεαυτὸν τῷ ἀδελφῷ σου heißen) und Theoph. lassen sich durch den Ausdruck: «wenn er etwas wider dich hat», bestimmen, den Beleidigten für den Angeredeten zu halten; so auch Zwingli, Beza, obwohl mit dem Zusatz: simulque innuit, plerumque accidere, ut difficiliores sese ad reconciliationem praebeant, quos potius petere veniam oportuit. Nun ist aber die Ausführung der Ermahnung an sich nicht recht denkbar, wenn unter dem ἀδελφός ein Beleidiger verstanden werden soll: könnte bei einem solchen irgend die Bereitwilligkeit, auf solche Veranlassung seinen Haß fahren zu lassen, vorausgesetzt werden? Was Michaelis in seiner hausbackenen Weise gegen die buchstäbliche Ausführbarkeit, wenn der Angeredete der Beleidiger ist, sagt: «der Beleidigte würde es ärgerlich aufnehmen, von einem Besuche so überfallen zu werden, es würden neue Wortwechsel entstehen» u. dergl. — das Alles hat noch vielmehr Anwendung, wenn der zu Besuchende der Beleidiger ist. Entscheidend ist überdies, wie bereits der auct. op. imp. recht gut bemerkt hat, der Zusammenhang, nach welchem an solche Personen zu denken ist, die sich des ῥακά und des μωρέ schuldig gemacht haben; so denn auch

*) Der persische Uebers. umschreibt den syrischen Text so: «durch einen Vorwand beleidigt ist».

Hieron., Calvin, Luther und die Meisten. Nur Euthym. und ebenso Olsh. will ἀδιορίστως sowohl den ἀδικήσας als den κακῶς πεπονθώς zusammenfassen. Es spricht für jene erstere Fassung auch der Sprachgebrauch, die Phrase hier läßt sich nämlich ganz nach Mrc. 11, 25. εἴ τι ἔχετε κατά τινος erklären, wo sich das τι auf das von dem Subjekt durch einen Andern erlittene Unrecht bezieht *).

Wird der Angeredete zum διαλλάσσεσθαι aufgefordert, so entsteht die Frage, ob der Haß als ein gegenseitiger zu denken. Nach der von Tittmann angegebenen und danach von Mehreren ohne weiteres angenommenen Bed. von διαλλάσσειν, würde sich dieses schon aus dem Sprachgebrauch des Wortes schließen lassen: est enim, sagt Tittmann de synonymis N. T. I. S. 102., διαλλάσσειν efficere, ut quae fuit inimicitia mutua, ea esse desinat — καταλλαγή proprie non est mutua reconciliatio sed alterius. Eine wichtige dogmatische Folgerung zieht aus dieser Bestimmung Usteri noch vor Tittmann im paulin. Lehrbegriff, 3. A. S. 68., daß nämlich der Begriff der καταλλαγή durch Christum nur eine Versöhnung auf der einen Seite, nur die Versöhnung des Menschen, nicht Gottes bezeichne. Usteri beruft sich nur auf die Etymologie; er sowohl als Tittmann haben unterlassen, Analogien für diese Bed. des διά in compositis anzuführen, wie es deren allerdings giebt, z. B. διαγωνίζεσθαι, διαβαπτίζεσθαι, διαπρεσβεύειν, so daß sich nur fragt, ob διά gerade auch in der Zusammensetzung mit ἀλλάσσω jene begränzte Bed. erhalte. Die ältern Grammatiker haben dieselbe nicht erwähnt, nur daß Thomas Mag. διαλλάσσω für δοκιμώτερον erklärt als καταλλάσσω, obschon nicht mit Recht. Indeß findet sich, wenn auch nicht die von Tittmann angegebene, doch eine andre bemerkenswerthe Bestimmung über die Synonymen διαλλάσσεσθαι

*) Aug.: Si in mentem venerit, quod aliquid habeat adversum nos frater, id est, si nos eum in aliquo laesimus, tunc enim ipse habet adversum nos. Nam nos adversum illum habemus, si ille nos laesit — ubi non opus est pergere ad reconciliationem, non enim veniam postulabis ab eo, qui tibi fecit injuriam, sed tantum dimittes, sicut tibi dimitti a Deo cupis, quod ipse commiseris.

und ἐναλλάσσεσθαι in einer Stelle des Scholiasten zu Thukydides, welche Tittmann entgangen ist, l. l. c. 120. ed. Poppo T. II. V. 1. S. 365. (auch Suidas hat die St. aufgenommen), wo zu den Worten ἐνηλλάγησαν bemerkt wird: ἀντὶ τοῦ συνέμιξαν καὶ ὡμολόγησαν· ἐναντίον δέ ἐστι τῷ διηλλάγησαν. διαλλαγῆναι γάρ ἐστι τὸ δι' αὐτοῦ τοῦ ἐχθροῦ παρακληθῆναι, καὶ φιλιωθῆναι αὐτῷ· ἐναλλαγῆναι δὲ τὸ ἀπὸ φιλίας εἰς φιλίαν ἄλλου μεταπηδῆσαί τινος, ἐχθροῦ ὄντος τῷ πρώτῳ φίλῳ. Mit vorliegender Stelle des Matth. würde diese Bed. des διαλλαγῆναι in direktem Widerspruch stehen, da das φιλιοῦν hier von dem ausgehen soll, der zur διαλλαγή aufgefordert wird. Sie hat indeß auch sonst im klassischen Sprachgebrauch keine Begründung, wie sich am deutlichsten aus Eurip. Helena V. 1231 ff. zeigt, wo Helena den Theoklymenos auffordert, Freundschaft zu machen und das Frühere zu vergessen. Dieser fragt: auf welche Bedingung? χάρις γὰρ ἀντὶ χάριτος ἐλθέτω. Helena, den Anfang der Versöhnung machend, spricht: σπονδὰς τέμωμεν καὶ διαλλάχθητί μοι, worauf Theoklymenos antwortet: «Ich lasse den Zorn gegen dich fahren, er gehe in die Luft». Derselbe Beweis läßt sich führen aus Dionysius Halic. antiquit. rom. l. V. c. 51.: ὅσα μὲν ἐχαρίσασθε καὶ συνεχωρήσατε τῷ δήμῳ, τὴν ἔχθραν διαλλαττόμενοι. Gleich unbegründet ist nun auch die von Tittmann gemachte Unterscheidung. Wie sonst in seiner Synonymik hat er auch hier einzelne Beispiele ergriffen, die zu seinem Zweck dienen, Andres aber, was ihm entgegen ist, unberücksichtigt gelassen. Διαλλάσσεσθαι kommt im Helleniſtischen und bei den Klassikern auch da vor, wo die Feindschaft nur einseitig ist, und καταλλάσσεσθαι auch da, wo sie auf beiden Seiten stattfindet. Von διαλλάσσεσθαι giebt einen unzweifelhaften Beweis 1 Sam. 29, 4. in den LXX., wo διαλλάσσεσθαι dem hebräischen הִתְרַצֶּה entspricht, welches von Gesenius in der lat. A. des Lex. richtig gegeben wird: captavit gratiam alicujus, indem es sich nur auf die Aussöhnung des Königs mit David bezieht. Ebenso von der Aussöhnung der Könige mit den Abgefallenen bei Isokrates, Evagoras §. 63.: οὕτως ἐνέπλησεν αὐτοὺς τοῦ πολεμεῖν ὥστ' εἰθισμένων τὸν ἄλλον χρόνον τῶν βασιλέων μὴ διαλλάττεσθαι

τοῖς ἀποστᾶσι πρὶν κύριοι γένοιντο τῶν σωμάτων, ἄσμενοι τὴν εἰρήνην ἐποιήσαντο. Daß καταλλάσσεσθαι mit διαλλάσσεσθαι wenigſtens zuweilen gleichbedeutend iſt, bemerkt der Scholiaſt zu Thukydides IV. c. 59. Dies führt Tittmann an, ſucht aber der Folgerung daraus dadurch zu entgehen, daß es gerade an dieſer St. des Thukydides heiße: καταλλαγῆναι πρὸς ἀλλήλους. Daß dies aber nur eine geſuchte Ausgleichung iſt, zeigt ſchon das folgende K. 61. in demſelben vierten Buche, wo es ohne den Zuſatz von πρὸς ἀλλήλους heißt: ἃ χρὴ γνόντας καὶ ἰδιώτην ἰδιώτῃ καταλλαγῆναι, καὶ πόλιν πόλει. Zunächſt übergeht Tittmann die neueſt. Stelle, wo καταλλάσσεσθαι von Verſöhnung unter Menſchen vorkommt 1 Kor. 7, 11. und wo alle Wahrſcheinlichkeit vorhanden iſt, anzunehmen, daß auch der Mann, mit welchem ſich auszuſöhnen die Frau aufgefordert wird, als feindſelig zu denken iſt. Aus den Klaſſikern mögen die beiden Beiſpiele aus Thukydides genügen, zu denen wir nur noch das eine hinzufügen, Ariſtoteles Rhetorica I. c. 9.: διὸ. τὸ δίκαιον καλόν· καὶ τὸ τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι μᾶλλον, καὶ μὴ καταλάττεσθαι· τό,τε γὰρ ἀνταποδιδόναι δίκαιον *). Wir übergehen andre unſtatthafte Behauptungen über den Gebrauch des Wortes **). Es ſteht feſt, daß zwiſchen διαλλάσσεσθαι und καταλλάσσεσθαι im Sprachgebrauch ebenſowenig ein Unterſchied nachweislich iſt, als zwiſchen den beiden compositis συναλλάσσεσθαι und ἀποκαταλλάσσεσθαι oder im Deutſchen zwiſchen ſich verſöhnen und ſich ausſöhnen. Kehren wir nun zur Frage zurück, ob der Haß auf beiden Seiten zu denken ſei. Der paſſive Aoriſt iſt medial zu nehmen (ſ. Poppo zu Thukydides T. I. V. 1. S. 192.), ἀλλάσσω «ver-

*) Vgl. auch den identiſchen Gebrauch von den Adjektiven ἀδιάλλακτος und ἀκατάλλακτος in den von Hemſterhuſius ad Thomam Mag. ed. Bernardi S. 236. beigebrachten Stellen der Klaſſiker.

**) So die, daß διαλλάσσεσθαι immer einen vermittelnden διαλλακτής vorausſetze und die von Coccejus in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe des Traktats Sanhedrin u. Maccoth (Amſterdam 1629.) ausgeſprochene Meinung, daß διαλλάσσεσθαί τινι nach griechiſchem Sprachgebrauch nicht heißen könne: in gratiam cum aliquo redire, ſondern aus dem Rabbiniſchen erklärt werden müſſe, worin Olearius ihm beiſtimmte, Georgi aber im Hierocriticon S. 225. ihn beſtritt.

ändern», ἀλλάσσεσθαι «sich verändern», mit dem Dat. der Richtung oder mit der Präpos. πρός verbunden «sich verändern mit der Richtung auf Jemand hin» *), daher «sich Jemand zuwenden». So geht also die Aufforderung zunächst darauf hin, den Angeredeten zur Ablegung der feindlichen Gesinnung zu vermögen. In der Natur der Sache liegt es aber, daß auch der Beleidigte nicht ganz ohne das Gefühl der Bitterkeit seyn wird, gerade so 1 Kor. 7, 11. **).

Was das πρῶτον betrifft, so ist die Frage, ob es mit Erasmus, Luther, Castellio mit ὕπαγε zu verbinden sei oder vielmehr mit Beza, Erasm. Schmid, de Wette mit διαλλάγηθι. Ueber die Stellung der Adverbien gilt das Gesetz, daß sie sowohl dem Zeitwort vorangehen als folgen können ***). Indeß hat Gersdorf bei den neutestamentli-

---

*) So διαγωνίζεσθαί τινι und πρός τινα, ebenso εὔχεσθαι, ψεύδεσθαι. Ein Uebergang der Konstruktion von καταλλάσσεσθαι mit πρός zu der mit dem bloßen Dativ durch Enallage der Konstr. scheint bei Plato stattzufinden, de rep. VIII. 566. E., vgl. Stallbaum zu d. St.

**) Die Aufforderung 2 Kor. 5, 20. setzt voraus, daß Gott bereits den ersten Schritt gethan habe und daß der Mensch ihm entgegenkommen solle. Wenn dagegen im kirchlichen Sprachgebrauche gesagt wurde καταλλάσσεσθαι τοῖς θυσιαστηρίοις, τῷ θεῷ, τῇ ἐκκλησίᾳ, so heißt das so viel, wie δεκτὸν γενέσθαι τῷ θεῷ, und es wurde schon von Seiten des Menschen die Reue vorausgesetzt, s. Suicer und du Cange Gloss. graec. med. aevi s. h. v. und das lateinische reconciliari, du Cange Gloss. lat. med. aevi s. h. v. Eben so auch in den Stellen aus dem 2ten B. der Makkabäer 2 Makk. 1, 5. 7, 33. 8, 29., in welcher letztern es heißt: τὸν ἐλεήμονα κύριον ἠξίουν καταλλαγῆναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις.

***) Nach den Grammatikern ist die ursprüngliche Stelle des Adverbii sowohl als des Adjektivs im Griechischen vor seinem Verbum oder Substantiv: τὸ δέον ἡ πρόταξις. Jede Nachsetzung betrachtet Apollonius, de adverbio p. 535. (Beckers Anecd. II.) als ein Hyperbaton, und folgert die Voransetzung als das ursprüngliche aus dem Namen τὸ ἐπιθετικόν, τὸ ἐπίρρημα. Allerdings ist auch die Voranstellung des Adverbii, namentlich aber des Adjektivs, das Natürlichste da, wo diese Redetheile mit dem Verbum oder Substantiv einen eng verbundenen Begriff ausmachen, wie denn auch der Artikel aus diesem Grunde voransteht und Adjektiven mit dem Artikel nur voranstehen können, ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ, wo sie aber nachgesetzt werden, durch den Artikel wieder enger angeschlossen werden müssen, ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός. Die Verbindung

chen Schriftstellern bestimmte Idiosynkrasien in der Voran- oder Nachsetzung der Adverbien entdecken wollen. Er stellt (Beiträge zur Sprachcharakteristik des N. T. S. 107. und 475.) als Regel auf, daß Matthäus bei den Imperativen die Adverbia stets nachsetze, übrigens aber dem Verbo gewöhnlich vorangehen lasse; auch Bornemann (Scholia in Ev. Lucae zu Luc. 12, 1. S. 80.) stimmt ihm bei. Wäre diese Behauptung unbestritten richtig, so wäre auch über unsere Stelle entschieden. Aber Gersdorf pflegt entweder Erscheinungen, welche in bestimmten Sprach- und Denkgesetzen ihren Grund haben, aus Idiosynkrasie des Schriftstellers zu erklären, oder da, wo würklich Idiosynkrasien stattzufinden scheinen, macht er zur Regel, was nur vorherrschende Gewohnheit ist. So hat Matthäus, nach den vorliegenden Beispielen zu urtheilen, allerdings gewöhnlich die Adverbien dem Imp. nachgesetzt, doch führt Gersdorf selbst Ausnahmen an. Da derselbe Evangelist bei anderen temp. das Adverbium seinem Verbum voranstellt, so beruht die öftere Nachsetzung beim Imp. auf euphonischen Gesetzen oder auf Zufall. Wir ziehen hier die Verbindung mit διαλλάγηθι vor, weil dies der Hauptbegriff ist und weil das τότε dann zu dem πρῶτον einen treffenden Gegensatz bildet.

V. 25. 26. Die Forderung konnte allzu dringend erscheinen; diese Dringlichkeit wird gerechtfertigt, denn — das Leben ist kurz und die Strafe für unbereuten Zorn groß! — In sprachlicher Hinsicht kann der Terminus εὐνοεῖν, welcher sonst nur die Bed. hat: bene velle, bene cupere alicui, befremden. Wenige übersetzen wie Erasm.: habete benevolentiam, die Meisten drücken wie Vulg., Syrer, Luther, Beza bestimmter aus, daß Versöhnlichkeit gefordert werde: in gratiam redi, compone; Beza läßt sich sogar zu der Frage verleiten, ob nicht συννοῶν zu lesen seyn möchte, welches indeß nie die Bed. von ὁμονοεῖν hat. Es ist zu bemerken, daß auch εὐνοεῖν, εὔνους, εὐνοϊκός in dem Sinne vorkommt: «gut mit einem stehen, in einem guten

---

des Adverbii mit dem Verbo ist ihrer Natur nach loser, und daher kann dieses um so eher nachstehen, wie dies bei manchen in der Regel geschieht, s. Krüger zu Dion. Hal., de Thucyd. p. 127. vgl. 299.

Vernehmen stehen», ebenso εὐμενής, εὐμενικός, welche Wörter öfter mehr negativerweise das gespannte Verhältniß ausschließen, als positiverweise eine starke Zuneigung bezeichnen, vgl. bei Polybius: εὐνοϊκῶς διακεῖσθαι πρός τινα l. V. c. 50., μεσιτεῦσαι τὴν διάλυσιν εὐνοϊκῶς l. II. c. 34.; wenn feindliche Mächte Friedensschlüsse machten, schworen sie sich in Zukunft ἀδόλως εὐνοήσειν τῷ ἄλλῳ. s. Elsner z. d. St.

Machen wir zuvörderst das gerichtliche Verhältniß deutlich, welches hier vorgeführt wird. Es ist an einen Rechtshandel geringerer Art vor einem Untergerichte zu denken. Ἀντίδικος im juridischen Sinne ist auch bei den Klassikern der technische Ausdruck für jeden der beiden Klageführenden, s. Reiske index ad orat. graec.; aus der in der Rechtspflege der Provinzen gebräuchlichen Sprache ging er auch ins Rabbinische über אַנְטִידִיקוֹס. Kläger und Angeklagte befinden sich mit einander auf dem Wege. Dies würde sich am besten erklären lassen aus dem attischen und römischen Gerichtsverfahren, indem nach dem erstern bei gewissen flagranten Verbrechen sofort die ἀπαγωγή stattfand (Hefftter die athenäische Gerichtsverfassung S. 206 ff. Meier und Schömann der attische Prozeß S. 227 ff.), nach römischem Verfahren zuerst ein Sühneversuch inter parietes, inter disceptatores domesticos veranstaltet, im Fall der Fruchtlosigkeit der reus von dem actor aufgefordert, wenn er sich weigerte, gezwungen wurde, mit ihm vor den Prätor zu gehen (rapere in jus, s. Adam, Röm. Alterth. I. 405.) *). Doch hatten die Juden damals noch ihre eigne Gerichtspflege. Indeß auch das jüdische Recht gebot, daß keine Anklage vom Richter gehört werden durfte ohne Beisein des Beklagten (Gemara des tr. Sanhedrin, ed. Cocc. c. I. §. 10. und Hottinger: jus Hebr. S. 104.). Die pharisäische Partei pflegte sich damals richterliche Milde, die sadducäische Strenge zum Verdienst anzurechnen (Josephus antiq. l. XIII. c. 10. Jost Gesch. der Juden III. S. 85.). Einige pharisäische

*) Aehnlichkeit mit unserer St. hat Jambl. Vita Pythag. c. 27., wo wir den Schiedsrichter μεθ' ἑκατέρου τῶν ἀντιδίκων ὁδῷ προάγοντα finden.

Richter machten damals selbst Sühnversuche, wogegen auch der Ausspruch einer strengern Partei erwähnt wird: כָּל בּוֹצֵץ הֲרֵי זֶה חוֹטֵא «wer eine schiedsrichterliche Vermittelung stiftet, sündigt», denn «das Gericht ist Gottes הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים» (s. Gemara Sanhedrin ed. Cocc. c. I. §. 2. 3.). Vor Richtern dieser Gesinnung war mithin nach einmal angebrachter Klage ein späterer Vergleich unmöglich. Chrys.: *πρὸ μὲν γὰρ τῆς εἰςόδου σὺ κύριος εἶ τοῦ παντός· ἐὰν δὲ ἐπιβῇς ἐκείνων τῶν προθύρων, οὐδὲ σφόδρα σπουδάζων δυνήσῃ τὰ καθ' ἑαυτὸν, ὡς βούλει, διαθεῖναι.* Dies die näheren Umstände dieses Actus. Wir gehen zur Deutung über. — Nach Chrys., Theoph., Euth., Zwingli soll Christus hier zu den irdischen Verhältnissen übergehen, Chrys.: *ἀπὸ τῶν παρόντων ποιεῖται τὴν συμβουλὴν, ἃ καὶ τοὺς παχυτέρους τῶν παρόντων μᾶλλον κατέχειν εἴωθε*; der Mensch, meint er, soll willig zur Nachgiebigkeit gegen die Gewaltthätigen gemacht werden, weil der Ausgang eines Streithandels mit ihnen vor Gericht doch noch übler seyn werde. Diesen Rathschlag faßt D. Paulus mit noch bestimmterer Beziehung auf die damaligen Zeitumstände, wo Judenchristen in Prozessen vor römischen oder jüdischen Richtern fast keine Hoffnung eines günstigen Ausgangs vor sich gesehen hätten. Von vorn herein ist an dieser Fassung mißfällig, daß sie statt auf sittliche Motive auf das bloße Klugheitsmotiv des Vortheils verweisen würde; dazu kommt, daß man dann ein Ueberspringen annehmen müßte von der Anrede an den Beleidiger zu der an den Beleidigten; während vorher die Ermahnung an den Gewaltthätigen gerichtet war, würde sie sich nun an den von dem Gewaltthätigen Bedroheten richten. Von der großen Mehrzahl der Ausleger, auch von solchen, die sonst die Aussprüche des Erlösers in die Sphäre des Alltagslebens herabzuziehen pflegen, wird daher der Ausspruch parabolisch gefaßt, nicht weniger von Socin, Grot., Michaelis, Gratz, als von Hieron., Hilarius, Calv., Chemn., Beng., auch von Luth., nach dessen Erklärung aber die Anrede, die vorher an den Beleidiger gerichtet war, hier zu dem Beleidigten sich wenden soll. Ist eine Rede der Art, daß sie von den Einsichtigen sofort als parabolisch erkannt wird, so wird nicht erst die Anwendung hinzugefügt,

vgl. Mtth. 12, 43—45. Luc. 12, 42—48. Joh. 11, 9., auch aus dem Vorhergehenden kann V. 22. verglichen werden. Die naheliegende Anwendung ist diese: Geht ihr aus diesem Leben mit unversöhntem Herzen, so wird die unbereuete Leidenschaftlichkeit, das von euch nicht gesühnte Unrecht, vor Gottes Gericht euer Ankläger seyn. Zu dieser Erklärung im Einzelnen und Ganzen lassen sich Analogieen beibringen. Das, was vor dem sittlichen Urtheile Gottes der objektive Grund der Verurtheilung ist, wie hier die an dem Beleidigten haftende Verschuldung des Beleidigers, wird auch sonst in subjektiver Weise als Ankläger bezeichnet. So heißt es Mtth. 12, 42., daß die Königin von Süden die Zeitgenossen Jesu richten werde, insofern ihr Weisheitsdrang zur Beschämung derselben dient; in diesem Sinne wird Joh. 5, 45. Moses der Ankläger der Ungläubigen genannt, insofern sie mit Beziehung auf ihn gerichtet werden. Durch das aus dem Mißverständniß dieses Ausspruchs hervorgehende Bedenken, daß der Widersacher nicht übergeben könne, da er vielmehr selbst dem Gericht unterworfen sei, wurde Aug. bewogen, mit Verkennung des richtigen Sinnes unter dem Widersacher Gott oder das Gesetz Gottes zu verstehen, mit welchem der Sünder schon in diesem Leben sich auszugleichen suchen müsse (s. auch dessen Sermo 251. Vol. V. 722. Olsh. hat Luc. 12, 58. ebenfalls ἀντίδικος vom göttl. Gesetz verstanden); aber Hilarius hatte bereits das Richtige angegeben: adversario tradente nos judici, quia manens in eum simultatis nostrae ira nos arguit*). — Der Weg — auch im A. T. heißt der Lebensweg «der Weg aller Menschen; der Weg, den Niemand wiederkommt», 1 Kön. 2, 2. Hiob 16, 22. Als der vom Wege Abgerufene ist nicht der Beleidiger sondern der Beleidigte zu denken, welcher in der jenseitigen Welt als Ankläger auftritt. Ob Christus auch die Diener bedeutsam auf die Engel bezogen wissen wollte (Mtth. 13, 49. 24, 31.), oder ob sie nur zur Veranschaulichung des Gerichtsverfahrens angeführt werden, bleibe dahin-

*) Coccejus: sunt, qui possunt suspirare adversum nos aut etiam desiderare nostram charitatem, qui, si non fiant nostri patroni et benedicant nobis (Luc. XVI, 9. Iob. XXXI, 20.), erunt accusatores nostri Deo illorum causam suscipiente (Mtth. XXV, 45.).

gestellt. Aus dem Bilde des Kerkers und aus dem angegebenen Termin der Strafe lassen sich je nach verschiedener Auffassung verschiedene Folgerungen ableiten, von denen wir sofort sprechen, nachdem noch einiger abweichenden allegorischen Erklärungen Erwähnung geschehen. Der sonst der Allegorie geneigte Hilarius hat sich hier, wie er sagt, propter intelligentiae continuationem bestimmen lassen der richtigen Auffassung zu folgen. Sah man vom Zusammenhange ab, so boten sich mannichfache Deutungen dar. Da der Name ἀντίδικος 1 Petri 5, 8. dem Teufel gegeben wird, vgl. κατήγωρ Offb. 12, 10., so findet sich diese Deutung bei Clem. Alex. Strom. IV. S. 605., Tertull., Ambros., aber ohne verständige Anwendung (vgl. die Rüge bei Hieron.); Orig. hom. 35. in Lucam versteht darunter den bösen Engel des Individuums, Andre das böse Prinzip im Menschen, Isidorus Pelus. l. I. ep. 80. den Leib, doch so, daß er dem εὐνοεῖν die Bedeutung des aufmerksamen Bewachens geben muß. Noch andre bei Hilar. und Hieron. Erwähnte kommen der augustinischen Fassung nahe, indem sie unter dem Widersacher das πνεῦμα verstehen, welches zum Ankläger des Menschen wird, wofern ihm nicht Genüge geschieht.

Bei Auslegung der Worte εἰς φυλακὴν βληθήσῃ — κοδράντην haben die Worte φυλακή und ἕως im dogmatischen Interesse unzulässige Deutungen erfahren. Unter dem Gefängniß versteht ein Theil der römischen Ausleger das purgatorium der Gläubigen; Orig. in der erwähnten Homilie in Luc., wie auch einige Ungenannte, deren Rabbertus gedenkt, ferner Petersen (in dem anonymen Werke «das Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge» 1701.) und andre Vertheidiger der Apokatastasis, auch Olsh., den jenseitigen Reinigungszustand, welcher für alle den Uebergang zur Seligkeit bildet. Wir haben zuerst zu fragen: ist diese custodia als Untersuchungs- oder als Strafhaft zu denken? Wenn das Erstere, so kann die Freisprechung erfolgen und die φυλακή ein partielles oder auch allgemeines purgatorium bezeichnen, doch kann auch die Verdammniß hinterherfolgen. So 2 Ptr. 2, 4. 5.: die bösen Geister werden zufolge dieser St. im Tartarus aufbewahrt (τηρουμένους) zum Gericht, auch Mtth. 22, 13. folgt erst auf das Gebun-

denwerden das Hinausstoßen in die Finsterniß, wogegen jene Geister ἐν φυλακῇ, denen noch das Ev. verkündet wird (1. Ptr. 3, 19.), sich in einer Haft befinden, die mit der Freisprechung schließt. An eine solche Haft wäre also voraussätzlich auch hier zu denken, doch nicht etwa als bloße Besserungsstrafe, wie die Vertheidiger der Apokatastasis es wollen, vielmehr weist der Kontext auf Abbüßung hin, auf Vergeltungsstrafen, wie sie nach der römischen Lehre im purgatorium stattfinden, in welchem die zeitweiligen Strafen für die peccata venialia gebüßt werden, für welche die irdischen Kirchenstrafen noch nicht genug gethan. Nach Olsh.'s Meinung wäre man sogar genöthigt, nur an einen Zustand zeitweiliger Strafe zu denken, weil «φυλακή nie die ewige Strafe bezeichne». Allein er setzt voraus, was nicht zugegeben werden kann, daß φυλακή ein terminus technicus sei, so tritt es 1 Ptr. 3, 19. nicht auf, und noch weniger in der einzigen Stelle, wo es außerdem von zukünftiger Strafe vorkommt, Offb. 20, 7.*). Wir haben demnach zu sagen, die Haft ist Bild der Strafe — ganz abgesehen davon, ob zeitweiliger oder unaufhörlicher, so ist Judä V. 6. von δεσμοὶ ἀΐδιοι die Rede, Chrys. hom. 5. ad Antioch. nennt die Höllenstrafen: τιμωρίας ἀθανάτους, τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, τὰ δεσμὰ τὰ ἄλυτα, auch Jos. spricht von einer ewigen Haft der Bösen, εἰργμὸς ἀΐδιος (antiq. 18, 1. 3.); nicht durch den Terminus an sich, sondern nur aus dem Kontext kann entschieden werden, ob diese Haft hier als zeitweilige gedacht sei. Haben nämlich Manche aus dem Gebrauch von ἕως einen Schluß für oder gegen gezogen, so erweist sich auch dies als unzulässig. Wenn Bellarmin meint, aus solchen Sätzen mit bis wie Matth. 1, 25. Ps. 110, 1. ergebe sich immer mit Bestimmtheit, daß der bezeichnete Terminus eintreten werde, weil er sonst gar nicht gesetzt seyn würde, so hatten schon ältere Ausleger zu Mtth. 1, 25. bemerkt, daß

*) Nach Bretschn. auch in der 8. A. des Lex. soll φυλακή Acta Thomae c. 10. vom Hades vorkommen, findet sich aber dort nicht, c. 45. heißt es von Christo: ὁ δι' ἡμᾶς κρινόμενος κ. φυλακιζόμενος ἐν δεσμωτηρίῳ, wo es jedoch zweifelhaft, ob das δεσμωτήριον der Körper oder der Hades.

ἕως in der Schrift öfter für διηνεκῶς stehe (Isid. Pelus. l. I. ep. 18.) — genauer ausgedrückt: daß durch solche Nachsätze mit ἕως zuweilen die Handlung oder der Zustand des Vordersatzes als unaufhörlich bezeichnet werde. Richtig läßt sich Aug., nach welchem das Bleiben im Kerker als ewig gedacht, bei dieser Erklärung nur durch den Kontext leiten, nämlich durch die Voraussetzung, daß die φυλακή nichts anderes als das Endgericht bezeichnen könne. Daß das Eintreten des Terminus bei solchen Sätzen mit ἕως nicht nothwendig sei, ergiebt sich am deutlichsten aus der analogen Stelle Mtth. 18, 30. 34.: ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν, ἕως οὗ ἀποδῷ τὸ ὀφειλόμενον, daß die Unmöglichkeit des ἀποδοῦναι dort vorausgesetzt ist, zeigt V. 25., vgl. Joh. 9, 18. Der Analogie nach wird man auch an unserer St. diese Unmöglichkeit voraussetzen, insofern jedoch der Ausspruch einen proverbiellen Charakter hat, braucht die Frage über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Bezahlens überhaupt nicht so streng genommen zu werden, es genügt zu sagen, daß die Phrase den summus rigor legis bezeichne, vgl. was zu V. 29. über die Hyperbel im N. T. gesagt werden wird. Schon Aug. vergleicht: usque ad faeces, im Lateinischen finden sich die entsprechenden Redensarten: ad nummum solvere, ad extremum assem solvere, in assem vendere (Cicero ad Atticum l. V. ep. 21. Horaz epp. II. 2. 21.) *). Auch katholische Ausleger ignoriren die Beziehung auf das Fegefeuer, Nik. a Lyra, Ferus, Mald.; Jansen und Corn. a Lap. wollen beide Beziehungen verbinden, utrobique enim locus justitiae non misericordiae, allein dann würde ἕως eine entgegengesetzte Terminsbezeichnung seyn, die einer zeitweiligen und die einer ewigen Dauer. — So läßt sich denn keine andere dogmatische Folgerung dem Ausspruch entnehmen, als die, daß das göttliche sittliche Urtheil mit aller Strenge solche unbußfertige Gesinnung treffe.

*) Ueber das Proverbialische des Ausdrucks unsrer Stelle handelt J. Gronovius gelehrt in dem vortrefflichen antiquarischen Werke de sestertiis l. IV. S. 336. Ein anderes von derselben Münze des quadrans oder teruncius hergenommenes Sprüchwort ist: Croesi pecuniae teruncium addere.

2. Das Verbot des Ehebruchs. V. 27—32.

V. 27. 28. An das Gebot über den Todtschlag schließt sich das im Gesetze folgende über den Ehebruch an. Wie bei jenem die alttestamentliche Satzung in V. 23—26. ein corollarium erhalten hatte, so hier V. 28—30. Dieses Gebot wird aber auch noch erweitert durch Hinzunahme der alttestamentlichen Verordnung über die Ehescheidung V. 31. Durch die tiefere Fassung dieser Verordnung wird die tiefere Fassung des Gebots über den Ehebruch noch erweitert. — Nach überwiegenden Autoritäten ist das τοῖς ἀρχαίοις der rec. zu tilgen, wie in V. 38. 43., und V. 31. — insofern dieses Gebot nicht selbständig auftritt — fehlt auch selbst das ἠκούσατε.

Auch hier besteht wie V. 22. die πλήρωσις in dem Nachweise, daß die Gesetzübertretung früher anfängt, als die gangbare pharisäische Fassung meint und dem Wortlaute nach das mosaische Gebot sagt. Man wirft die Frage auf: Aber wie? Konnten die Schriftgelehrten verkennen, was Paulus als Pharisäer erkannt hat, daß der Dekalogus auch die unreine Lust verurtheilt (Röm. 7, 7.)? Wir antworten: auch wenn sie dies erkannten, konnte dies den Erlöser nicht abhalten, auf die Nothwendigkeit einer tieferen Fassung jener anderen Gebote hinzuweisen. Doch ist jene ernstere Erkenntniß gewiß nicht Gemeingut gewesen. In tr. Joma f. 29, 1. heißt es allerdings: הִרְהוּרֵי עֲבֵירָה קָשִׁין מֵעֲבֵירָה «Gedanken an Uebertretung sind schlimmer als die Uebertretung selbst»; jedoch auch andererseits tr. Kidduschin f. 40, 1. מְחַשָּׁבָה רָעָה אֵין הקב"ה מְצָרְפָהּ לְמַעֲשֶׂה «den bösen Gedanken rechnet Gott nicht als That an». Das laxe Urtheil der Rabbinen über die nicht zur That gewordene Lust zeigt Kimchi's Anm. zu Ps. 66, 18. — Unter dem μοιχεύειν, welches das Gesetz verbietet, begreift Aben Esra und ebenso Aug., Corn. a Lap., Calov, Chemn., Rosenm. jede Gattung der Hurerei*), dann ist γυνή mit der Vulg. mulier zu übersetzen, wie es auch Euthym., Beza, Er. Schmidt, Rosenm., Fritzsche fassen. Im klassischen Griechisch begriff nun allerdings

*) Der Perser Polygl. übersetzt sogar زنی وفساد «Hurerei und Ausschweifung».

μοιχεία gewiſſe Arten der Hurerei mit in ſich (doch z. B. nicht in einem öffentl. Bordell), ſ. Meier und Schömann, der attiſche Prozeß S. 327.; aber im Hebr. iſt נָאַף von זָנָה und ebenſo im Helleniſtiſchen μοιχεύειν von πορνεύειν beſtimmt unterſchieden wie die species von dem genus; in den LXX. und auch im N. T. findet ſich μοιχεία und πορνεία neben einander, Hoſ. 4, 14. Mtth. 15, 19. Gal. 5, 19. Hebr. 13, 4. Um ſo weniger iſt hier von dem fixirten engern Sprachgebrauch abzuweichen als auch V. 31. nur von dem ehelichen Verhältniſſe handelt, ſo daß alſo γυνή im Sinne von γαμετή uxor zu nehmen iſt; vgl. Erasm., Piſc., Grot., Wetſt., auch Mald. hat dies erkannt. Zu der Erweiterung des Begriffs hat man ſich nur durch die falſche Vorausſetzung verleiten laſſen, daß die πλήρωσις dieſes Verbots nothwendig alle Gattungen der Unkeuſchheit umfaſſen müſſe.

Bei der von Chriſto gegebenen πλήρωσις iſt die Unterſuchung von ethiſcher Bedeutung, ob die unabſichtlich erwachende Luſt, oder die abſichtlich erregte als die erſte Stufe der Uebertretung jenes Gebots bezeichnet werde. Βλέπειν von ſeinen Synonymen ſo unterſchieden, daß es dem deutſchen blicken am nächſten kommt (Döderlein lat. Synonyme IV. 317.), darf alſo hier erklärt werden: «einen Blick auf eine Frau werfen», ſo 1 Kor. 1, 26. 10, 18., vgl. Tittmann de syn. N. T. p. III. welcher Blick nicht nothwendig als ein geſchärfter, als ein ἀτενίζεσθαι ὀξύτερον zu denken iſt, daher auch die Gloſſeme ὁ ἐμβλέπων oder ἐμβλέψας entſtanden ſind. Die klaſſiſche Gräcität hat für das lüſterne Anblicken die beſondern termini ἐποφθαλμιᾶν, κακοσχόλως ἰδεῖν, περιέργως ἰδεῖν, vgl. in den LXX. 1 Moſ. 39, 7. ἐπιβάλλειν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπί τινα. Unter den Vorſpielen zur Befriedigung der Sinnenluſt iſt der lüſterne Blick das erſte, für das: sunt oculi in amore dulces finden ſich zahlreiche Stellen der Klaſſiker geſammelt in Pricäus, Grot., Wetſtein; aus dem A. T. gehören hieher die Stellen: Hiob 31, 1. Ezech. 6, 9. 23, 16. Sprüchw. 23, 33. Sir. 9, 5. 8.; aus dem N. T. 2 Petri 2, 14.; aus dem Talmud Jeruſch. die Stelle Berach. c. 1. f. 3. עֵינָא וְלִבָּא סַרְסוּרֵי דְחִטָּאָה «Auge und Herz ſind die beiden Unterhändler der

Sünde»; aus Ben Syra's Sprüchwörtern אַל לְמִי שֶׁתְּהוֹלֵךְ אַחַר עֵינָיו פֶּן בְּנֵי זְנוּנִים הֵמָּה: «wehe dem, der seinen Augen nachgeht, denn sie sind ehebrecherisch». Ἐπιθυμεῖν γυναικός im Griech. in specie von dem Begehren zum wollüstigen Genuß, vgl. Plutarch terrestriane an aquatilia etc. c. 18.: τὸν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ παιδεραστοῦντα χῆνα καὶ τὸν ἐπιθυμήσαντα Γλαύκης τῆς κιθαρῳδοῦ κριόν.... ἀφίημι. Artemidorus Oneirocrit. I. c. 76.: ἐρωτικῶς διακείμενός τις καὶ ἐπιθυμῶν τῆς γυναικός. Xenoph. conviv. c. 4. §. 63. 64. ἔναγχος δὲ δήπου καὶ πρὸς ἐμὲ ἐπαινῶν τὸν Ἡρακλεώτην ξένον, ἐπεί με ἐποίησας ἐπιθυμεῖν αὐτοῦ, συνέστησάς μοι αὐτόν *). Nach überwiegenden Zeugnissen ist der Akk. αὐτήν zu lesen, welcher auch in den LXX. bei ἐπιθυμεῖν (2 Mos. 20, 17.). So ist demnach von einem κινεῖν καὶ διαγριαίνειν des πάθος die Rede. Ob aber absichtlich oder unwillkührlich? Dies hängt davon ab, ob πρός = ὥστε den eventus bezeichne, wie es Calv., Calov, Hunnius, Glassius, Kuinöl, Paulus nehmen oder den Endzweck. So πρός mit Substantiven verbunden ἡ ἀσθένεια, ἡ ἁμαρτία πρὸς θάνατον Joh. 11, 4. 1 Joh. 5, 16. Aber vor dem Infinitiv hat πρός in allen betreffenden Stellen, auch Marc. 13, 22., die Finalbedeutung, vgl. bei Mtth. K. 6, 1. 13, 30. 23, 5. 26, 12. und in den LXX. für לְמַעַן Jer. 27, 10. 32, 29. 35. So wird denn das ἐπιθυμεῖν nicht als Folge sondern als Zweck des βλέπειν bezeichnet **). Unter den Neueren ist Br. Bauer der einzige, welcher anders meint, und zwar darum, weil der Kontext die Angabe des lindesten Vergehens gegen das Gebot fordere, während das absichtliche Nähren der Lust «eines der äußersten» (a. a. O. S. 341.). Läßt sich dies wohl aber mit Recht sagen von jedem Ansehn um die Lust zu kitzeln? Auch heißt es bei dem Vf. unklarerweise, πρός sei «weder dem zu-

*) Im Hebr. entspricht שׁוּק, woher תְּשׁוּקָה 1 Mos. 3, 16.; weniger gut hat die Münstersche hebr. Uebers. des N. T. und die zwei neuern Londoner in vorliegender Stelle הִתְאַוֹּה.

**) In der Bed. wegen zur Bezeichnung des innern Antriebes kann πρός mit dem Akk. nicht genommen werden, denn dann müßte der Gen. stehen, wie gesagt wird: πρὸς τοῦ πάθους κινεῖσθαι «von dem πάθος aus», Herm. zu Viger S. 862.

fälligen Erfolge gleich, noch auch der abstrakt gehegte Vorsatz». Fast alle Ausleger erkennen, daß von absichtlicher Nährung der Lust die Rede sei. Von Chrys. wird die scharfsinnige Bemerkung gemacht, es sei hier nicht, wie vorher, ein εἰκῇ hinzugesetzt, weil die Worte an sich schon das Unsittliche der ἐπιθυμία ausdrücken, der βλέπων sei hier ὁ μηδενὸς ἀναγκάζοντος τὸ θηρίον εἰσάγων ἡρεμοῦντι τῷ λογισμῷ, ein συλλέγων ἑαυτῷ τὴν ἐπιθυμίαν, Aug. erklärt: qui **hoc fine et hoc animo attenderit, ut eam concupiscat, quod jam non est titillari delectatione carnis, sed plene consentire libidini.** Ebenso Hieron. und der auct. op. imp., welcher bemerkt, der Mensch habe eine voluntas carnis und eine voluntas animae, von welcher letztern die συγκατάθεσις ausgehe und diese anima sei hier angeredet. Dürfte man das argumentum a silentio gelten lassen, so wäre denn auch die katholische Dogmatik — insofern Christus eben des unabsichtlichen Erwachens der Lust gar keine Erwähnung thut — gerechtfertigt, wenn sie dieses unter die peccata venialia stellt; die Befugniß, auf Grund unserer St. gegen die römische Lehre zu polemisiren, wie Calv. es thut: **quare nimis crassa et supina Papistarum hypocrisis etc.**, ist jedenfalls nicht vorhanden. Schon bei Hieron. findet sich das bekannte Dekret des Tridentinischen Concils über die Schuldlosigkeit der unwillkührlichen concupiscentia (Sess. V. c. 5.), welchem bekanntlich auch die Socinianer (s. Völkel de vera religione IV. 17.) und die Rationalisten (Wegscheider instit. 4. A. S. 352.) beigetreten — mit Bestimmtheit ausgesprochen: **propassio** (er bedient sich der Terminologie der Stoiker, welche das πάθος als νόσημα behandeln) **licet initii culpam habeat, tamen non tenetur in crimine; ergo qui viderit mulierem et anima ejus fuerit titillata, hic propassione percussus est; si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit — de propassione transivit ad passionem et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio.** Bedarf auch die dem entgegengesetzte Lehre des Protestantismus in der Gegenwart eine andre wissenschaftliche Fassung, als sie damals erhalten hat: der Sache nach wird sie als richtig anerkannt werden müssen. Jener mit Ueberlegung sich widervernünftig determinirende Wille, er ist die höhere

Potenz der vernunftwidrigen Triebe, so daß auch diese bereits an der Schuld einen Antheil haben *), wie denn auch das unverdorbene Gewissen nicht bloß den consensus verurtheilt, sondern die concupiscentia selbst **), wenngleich in verschiedenem Maaße, wie Chemnitz unter Beziehung auf Hieron. bemerkt. Zwar hat Luther z. d. St. die unwillkührliche titillatio nur als läßliche Sünde bezeichnet, aber er gebraucht das Wort in dem Sinne, den es in der protest. Theologie erhielt. Von mehrern Auslegern werden hier jene Aussprüche der Alten angeführt, nach denen die Lust eben so strafbar, wie die äußere That, wie Seneca sagt: latro est, antequam inquinet manus oder injuriam qui facturus est, jam fecit, oder wie Juvenal: has patitur poenas peccandi sola voluntas, nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum, facti crimen habet, und Grot., Paulus, Chr. Fr. Fritzsche, Riegler u. A. ***) glauben hier denselben Gedanken ausgedrückt zu finden. Aber mit Unrecht, denn bei jenen Klassikern ist an eine concupiscentia gedacht, bei welcher nur äußere Hindernisse der Ausübung entgegentreten. Wäre nun hier von einer solchen die Rede, so würde Christus den Gedanken in der Form ausgesprochen haben, in welcher er — vermuthlich in Folge jenes Mißverständnisses — bei Justin Mart. citirt wird apologia II. 61.: ἤδη ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ, wie denn auch Clem. Alex. in drei Citaten und die hierosolymitan. Uebers. den ganzen Zusatz τῇ καρδίᾳ weggelassen hat. Aber der Gedanke, den der Erlöser ausspricht, ist vielmehr der: «er hat

*) S. was Nitzsch in der Abhandl. gegen Möhler über den von ihm sogenannten objektiven und subjektiven Willen sagt, wie auch zur Rechtfertigung des von Melanchthon getadelten augustinischen Satzes: pecc. originis voluntarium est, quia non inviti tales sumus, Stud. u. Krit. 1834. H. 2. S. 260.

**) Aug. de nuptiis et concupiscentia c. 59.: multum boni facit, qui facit, quod scriptum est: post concupiscentias tuas non eas, sed non perficit, quia non implet, quod scriptum est: non concupisces.

***) Auch Reinhard macht keine ganz richtige Anwendung von der Stelle, wenn er in der Moral I. 554. 4. A. bei Gelegenheit des Ciceisbeats auf dieselbe verweist und nachher selbst beschränkend sagt: «In den meisten Fällen gilt es dem Ehebruch gleich».

ἐν τῇ καρδίᾳ d. h. innerlich das Gebot zu übertreten angefangen». Es liegt dieselbe Anschauung zu Grunde, wie wenn Joh. sagt: «wer seinen Bruder haßt, der ist ein Todtschläger», womit nur dies gesagt ist: der bewegt sich sogleich im Gebiete des Todtschlages. Wollte man noch die Richtigkeit dieser Fassung bezweifeln, so wäre V. 22. als entscheidend entgegenzuhalten, wo der ὀργή eine geringere Strafe bestimmt wird, als der sich in Worten äußernden Leidenschaft. Das Richtige hat hier namentlich Aug. und Völkel *). — So naiv und praktisch ist Luthers Erörterung zu dieser Stelle, daß wir sie hier nicht übergehen können: «Doch muß man's hier auch nicht so enge spannen, obgleich Jemand angefochten wird und fühlet, daß sich solche Lust und Begierde zu einer anderen reget, daß er darum sollte verdammt seyn. Denn ich habe oft gesagt, daß nicht möglich ist, in Fleisch und Blut ohne sündliche, böse Neigung zu leben, nicht allein in diesem Stücke, sondern auch wider alle Gebote. Darum haben hier die Lehrer einen solchen Unterschied gesetzt, dabei ich's auch lasse bleiben, daß ein schlechter Gedanke ohne Bewilligung nicht sei eine Todsünde. Es ist nicht möglich, wenn dich Einer beleidigt hat, daß nicht das Herz sollte fühlen oder bewegt werden, und anheben zu wallen, sich zu rächen. Aber das ist noch nicht verdammlich, wenn es nur nicht beschleußt und ihm vorsetzt, Schaden zu thun, sondern solcher Reizung widerstehet. Also auch in diesem Falle, daß der Teufel nicht sollte ins Herz schießen mit bösen Gedanken und Lust, ist nicht möglich zu wehren; aber da siehe zu, daß du solche Pfeile nicht stecken und einwachsen lassest, und wegwerfest und thuest, wie vorzeiten ein Altvater gelehret hat: Ich kann nicht wehren, daß mir ein Vogel über den Kopf fliege, aber das kann ich wohl wehren, daß sie mir nicht im Haar nisten oder die Nase abbeißen. Also stehet es nicht in unserer Macht, dieser oder anderer Anfechtung zu wehren, daß uns nicht Gedanken einfallen; wenn man's nur beim Einfallen bleiben läßt, daß man nicht ein-

*) Er sagt de vera religione IV, 17.: habet cupiditas illa gradus suos, quorum licet quilibet adulterinum quoddam contineat, quo tamen propius quis ad externum adulterii effectum accedit, eo graviorem culpam sustinet.

lasse, ob sie gleich anklopfen, und wehre, daß sie nicht einwurzeln, damit nicht ein Vorsatz oder Bewilligung daraus werde. Aber nichts weniger ist es gleichwohl Sünde, aber in die allgemeine Vergebung gefaßt — —».

V. 29. 30. Wie schwer es sei, der in V. 28. gestellten Forderung in allen Stücken nachzukommen, lag am Tage, aber der Erlöser verlangt auch die äußerste Strenge der Selbstverleugnung. Dies der Zusammenhang, welcher hier ungleich deutlicher vorliegt als bei dem verwandten Ausspruch K. 18, 8., zumal, da dort der Ausgangspunkt des *σκάνδαλον* in V. 7. und 8. ein verschiedener ist, V. 7. ein äußerer und V. 8. ein innerer. Auch insofern fügt sich die Gnome hier genauer in den Zusammenhang, als nicht wie dort zuerst von Hand und Fuß gesprochen wird, sondern vom Auge, und des Fußes hier überhaupt keine Erwähnung geschieht; endlich steht hier *δεξιός* beidemale dabei, was sogar eine verschiedene Auffassung des Spruches an beiden Stellen begründen kann. Da er dort nicht streng in den Zusammenhang eingreift, so bietet sich die Vermuthung dar, daß ihn der Ev. dort mit aufgenommen, weil man ihn bei der ersten Fortpflanzung der vorhergehenden Worte vom *σκάνδαλον* um der allgemeinen Verwandtschaft des Objekts willen verbunden hatte. Daß sich an die *πλήρωσις* des Gebots vom Ehebruch eine Paränese anschließt, hat in V. 23—25. und in 6, 14. 15. seine Analogie.

Wir erklären zuerst den Wortsinn. *Δέ* könnte bloß zur Anreihung dienen, doch sieht man mit Bucer, Grot. u. A. besser darin die Rücksicht auf den Gegensatz zu einer verschwiegenen Einwendung. Wie K. 19, 10. die Jünger erschrocken über die Strenge des christlichen Ehegebots entgegnen, es sei dann wohl besser, überhaupt nicht zu ehlichen, und der Erlöser dies bedingungsweise bestätigt, so bestätigt er auch hier, daß die Erfüllung seiner Forderung allerdings die äußerste Strenge gegen sich selbst verlangt. *Σκανδαλίζειν* ursprünglich: zum *σκανδάληθρον* dienen d. i. zur Falle, wird sowohl von dem Bösen gebraucht, als auch von dem Guten, das zur Versuchung dient, das erstere Mrc. 9, 42. u. Ps. Sal. 16, 7.: *ἐπικράτησόν μου ἀπὸ πάσης γυναικὸς πονηρᾶς σκανδαλιζούσης ἄφρονα*, das andre Mtth. 11, 6. 13, 57. 26, 33.

Das rechte Auge als Bezeichnung des Vorzuges, wie schon Aug. bemerkt: ad augendam vim dilectionis valet. Quanquam enim ad videndum isti oculi corporis communiter intendantur ... amplius tamen formidant homines, dextrum amittere. Schon die Alten gewöhnten die Kinder daran nicht die linke Hand zu gebrauchen. Plut. de lib. educ. c. 7. und Aristot. de animalium incessu c. 4. φύσει βέλτιον τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ. Besonders kommen in Betracht die biblischen Parallelen Zach. 11, 17. 1 Sam. 11, 2. Das Ungriechische der Konstruktion συμφέρει mit ἵνα anstatt: ἀπολέσθαι, καὶ μὴ βληθῆναι hat Fritzsche entfernen wollen, indem er ἔξελε auf das Vorhergehende bezieht und den ganzen Satz so faßt: expedit tibi evelli oculum ac projici, ut (damit) unum tuorum membrorum intereat, nec (quod si non evellisses accideret) totum tuum corpus geennae committatur. Es ist jedoch jetzt anerkannt, daß die spätere Gräcität die Konstruktion mit ἵνα anwandte, wo man den Infinitiv erwarten würde (Winer Gramm. S. 277 ff. 5. A. 388. Tittmann de usu part. in N. T. synon. l. II.). Das einzelne Glied wird dem ganzen Körper gegenübergestellt; wie der Wundarzt das kranke Glied amputirt — ne pars sincera trahatur, so soll der Theil geopfert werden, um das Ganze zu retten. Die Geenna, der Ort der Feuerqual (s. zu V. 22.), bezeichnet hier die ewige Unseligkeit; daß das Feuer nicht im eigentlichen Sinne gemeint sei, beweist der Wechsel der Bilder, Marc. 9, 48. Matth. 8, 12., woraus folgt, daß auch das βληθῆναι des σῶμα nicht, wie Fritzsche will, im eigentlichen Sinne gemeint ist. Ob die zweite Exemplifikation durch die Hand nur zur Verstärkung des Gedankens diene, oder eine neue Wendung des Gedankens bringe, hängt davon ab, ob die Paränese auf das in V. 28. erwähnte Gebiet strenger zu beschränken sei, in welchem Falle man das Auge als das Organ des ἀχολάστως βλέπειν, die Hand als das des ἀναισχύντως ἅπτεσθαι ansehen darf. Die Entscheidung hierüber wird jedoch von der Auslegung des Gedankens bedingt.

Den Gedanken mit Schärfe zu bestimmen, ist nicht so leicht, als es scheinen möchte. Im Allgemeinen theilen sich die Auslegungen in die zwei Klassen der eigentlichen und der

bildlichen Fassung. Am unbeschränktesten findet sich die eigentliche Fassung bei Fritzsche, comm. in Mtth. Eine gewisse Schranke bekommt sie schon dann, wenn man ein aliter si fieri non potest hinzudenkt und die Ermahnung als ein ernstlich gemeintes Gebot, doch nur für den äußersten Fall ansieht, so Episc., Pricäus und namentlich Chr. Fr. Fritzsche in der Dissertation: observatio ad Mtth. V, 29. 30. 39. Halle 1828. Denkt man sich bei dem Erlöser die Reflexion hinzu, daß der Fall, wo ein solches Mittel helfen könne, überhaupt nicht möglich, daß er also die Leute nur auf die Probe stelle, wie Mich. und Paulus meinen: «der Leidenschaftliche wendet vor: ich kann es nicht lassen, mein Auge auf die und die zu richten. — Wohl, sagt Jesus, so stich es aus. Nun wird jener doch vorher probiren, ob er's nicht auf andre Art lassen könne und wird es möglich finden» (Mich.) — so verliert das Gebot bereits seine buchstäbliche Anwendbarkeit. Da nun dasselbe in diesem Falle dem Wortlaute nach mehr fordern würde, als in der Absicht des Sprechenden liegt, so ließe sich das Prädikat des Hyperbolischen auf den Ausdruck anwenden, welches hier von Calv., Piscat., Grot., Mald. u. A. gebraucht wird; dasselbe meint Elsner, wenn er von einer Emphasis, und Walch, wenn er von einem Orientalismus spricht. Die Zulässigkeit der Figur der Hyperbel in den Reden des Erlösers verdient genaue Erwägung, denn sie ist vielfach gemißbraucht worden *). Die Hyperbel ist eine rhetorische Figur, welche mehr, als der Sache gemäß ist, aussagt mit dem Endzwecke, den Zuhörer für den Gedanken stärker zu erregen — τὸ τέλος τοῦ λόγου, sagten die alten Rhetoren, ἐστὶ πρὸς τὸν ἀκροατήν. Sie wird rhetorisch verwerflich, wenn der Gegenstand allzuweit

*) In dem, was dahin zu rechnen sei, sind Flacius, Glassius, Maschо (Unterricht von den bibl. Tropen und Figuren 1773.), Tzschucke in dem Commentarius logico-rhetoricus de sermone J. Christi S. 256 ff. viel zu weit gegangen, wenngleich der Letztere richtige Grundsätze aufstellt. So nennt Flacius in der Clavis die Beschreibung der Liebe 1 Kor. 13. hyperbolisch, Reinhard in der Dogmatik den terminus: unio mystica, nach Ammon in der Anmerkung zu Ernesti instit. hermeneut. ed. 5. S. 130. soll selbst der Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ eine formula hyperbolica seyn!

unter dem Ausdrucke steht; solche Hyperbeln rechnet Aristot. Rhet. III, 3. unter die ψυχρά, und Kunstrichter, wie Dionys. Halik. jud. de Thucyd. c. 15. rügt an Thukydides wie Photius Myriobibl. cod. 40. an Philostorgius die ψυχρολογία und ἀκυρολογία. Mit richtigem Gefühl sagt Aristot., die Hyperbel habe μειρακιῶδές τι und λέγειν ἐν ὑπερβολαῖς sei πρεσβυτέρῳ ἁρμοττές. Sie werden, weil irreleitend, ethisch verwerflich, wenn die Zuhörer nicht im Stande sind, sie als solche zu erkennen. Aus diesem Grunde sind sie denn am zulässigsten in sprüchwörtlichen Redensarten, wo sich die Begränzung von selbst aus der Kenntniß des Sprachgebrauchs ergiebt. Mag der Araber mit noch so starker Hyperbel vom Glückssohne sagen: «wirf ihn ins Meer, er kommt immer wieder mit einem Fisch im Munde herauf», oder der Grieche von dem stockenden Redner βοῦν ἐπὶ γλώττης φέρει: der Hörer weiß das Gesagte auf das richtige Maaß zu reduciren. In das Gebiet solcher proverbialen Hyperbeln gehört aus den Reden Christi Mtth. 18, 6. 19, 24. 23, 24., auch oben 5, 26. Luc. 10, 4. 17, 6. *). Wenden wir uns nun wieder zu unsrer Stelle zurück, so scheint sich Gal. 4, 15. darzubieten, um auch hier die Annahme einer Hyperbel zu rechtfertigen. Hyperbolischerweise sagt Paulus von den Galatern, um den höchsten Akt liebender Aufopferung auszudrücken, sie würden wohl auch die Augen sich ausgerissen und ihm gegeben haben. Könnte nun nicht auch hier das Augenausreißen und Handabhauen hyperbolische Bezeichnung der schmerzlichen Selbstverleugnung seyn, der man sich, um die Herzensreinheit zu erhalten, unterwerfen müsse? Allein das Beispiel ist doch nicht entsprechend, denn während «sich die Augen für etwas ausreißen», auch bei uns sprüchwörtlich die höchste Selbstverleugnung aus Liebe bezeichnet, ist, so viel wir wissen, der Ausdruck «sich das Auge ausreißen und die Hand abschneiden» (und noch weniger mit dem Zusatz «das rechte Auge, die rechte Hand») niemals eine stehende Bezeichnung für die Selbstverleugnung überhaupt gewesen. Da man zumal die Rückbeziehung auf V. 28. nicht gänzlich aufgeben

*) Von großer dogmatischer Wichtigkeit ist die Frage, ob ein hyperbolischer Ausdruck anzunehmen bei den letzten Worten von Mtth. 26, 24.

kann, so würde man nicht umhin können, einen Hinweis auf die Art der Selbstverleugnung in der Ermahnung zu finden: «Um die durch das Auge erregte Lust zu vertilgen, reiß dir das Werkzeug selbst aus». Ist dies der Sinn, so führt die hyperbolische Fassung darauf zurück, daß Christus entweder nur eine Probe gestellt, oder ernstlich eine Ermahnung für einen äußersten Fall gegeben habe — auch im letzteren Falle würde der Ausspruch hyperbolisch genannt werden können, indem doch die Beschränkung nicht ausgedrückt ist. Wäre es ein bloßes Probestellen, so wird sich kaum leugnen lassen, daß diese ernste Rede etwas von dem Charakter des Scherzhaften bekäme *); wäre es dagegen eine für den äußersten Fall ernstlich gemeinte Vorschrift, wie würde sich eine solche mit dem gesammten Charakter der christlichen Lehre vereinigen lassen? Wenn der Erlöser die καρδία als das Princip aller Sünde bezeichnet (Mtth. 15, 19.), so kann die Amputation der Leibesglieder als der Organe jener bösen Lust, das Mittel über die Lust zur Herrschaft zu gelangen nicht seyn, auch in dem Falle von Mtth. 19, 12. wäre das Mißverständniß des Origenes gerechtfertigt **), und wenn gleicherweise der, dem die Hand nach verbotenem Gute jückt, und der, dessen Fuß in das Haus der Wollust eilen will, sich seiner Glieder beraubte, so würde die christliche Kirche zu einem Invalidenhause werden. Vielmehr sollen durch den Geist

*) Anders verhält es sich in folgenden Aussprüchen der Klassiker, welche, indem sie komparativ sprechen, nicht eine Aufforderung zur Selbstverstümmelung enthalten, sondern unmißverständlich nur das Gebieterische der sittlichen Pflicht ausdrücken. Seneca ep. 51.: projice, quaecunque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis evellendum erat. Philo, quod det. pot. ins. S. 186. F.: διόπερ ἐλέσθαι ἄν μοι δοκοῦσιν οἱ μὴ τελείως ἀπαίδευτοι πεπηρῶσθαι μᾶλλον, ἢ τὰ μὴ προσήκοντ' ὁρᾶν, κεκωφῶσθαι μᾶλλον, ἢ βλαβερῶν ἀκούειν λόγων κ. τ. λ. Oder wie es bei Heliodor Aethiop. II. 16. heißt: βέλτιον ἦν θατέρου με τῶν ὀφθαλμῶν ἐλαττωθῆναι, ἤπερ ἐπὶ σοὶ φροντίζειν.

**) Es ist dies ein Mißverständniß, das auch in späterer Zeit noch vorkommt; ein Kanon der Nicänischen Synode muß ausdrücklich den Klerikern den Eintritt ins geistliche Amt verbieten, welche ὑγιαίνοντες ἑαυτοὺς ἐξέτεμον. In den canon. Apost. heißt es von einem solchen mit Recht: αὐτοφονευτής ἐστιν ἑαυτοῦ κ. τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός.

des Fleisches Geschäfte besiegt werden Röm. 8, 4. 13. 6, 12. 13. Kol. 3, 5. Doch auch abgesehen von jener wichtigsten Instanz verbieten nicht weniger die Worte des Satzes jene Deutung. Schon Chrys. und Hilar. machen darauf aufmerksam, daß, wenn dieses der Sinn wäre, nicht bloß das eine Auge, nicht bloß das rechte, erwähnt seyn würde, sondern beide. Daß δεξιός, wie die Vertheidiger jener Erklärung meinen, nur zur Individualisirung diene, oder zum markirteren Gegensatz gegen den ganzen Leib (Socin), läßt sich darum nicht annehmen, weil dieses Prädikat nachweislich den Begriff des Liebsten in sich schließt. Mit ungleich größerer Energie würde alsdann gesagt worden seyn: «wenn dir aber dein Auge zum Anstoß gereicht, nun so reiße es aus».

Wir wenden uns hiemit zu der bildlichen Fassung des Ausdrucks. Am nächsten läge es dann, die Glieder als Bild der durch dieselben würkenden Lust anzusehen. So Luth., Coccej., Beng. (non oculum, sed oculum scandalizantem, i. e. omnia facito dura tibi, donec desinat scandalizare te), Stier; man würde dann mit van der Hardt an die sprüchwörtlichen Redensarten zu erinnern haben: «sich den Leckerzahn ausreißen, dem Diebe die langen Finger beschneiden». Ist jedoch, rein bildlich genommen, nur die böse Lust das Auszustoßende, wie kann dies einen Gegensatz zum ὅλον τὸ σῶμα bilden? Werden nicht durch diesen Gegensatz das Auge, die Hand, als edle Güter bezeichnet? Warum auch das rechte Auge? Daß durch das rechte Auge, die rechte Hand ein theures Gut bezeichnet werde, wurde oben nachgewiesen, als ein Gutes werden also die Glieder hier erwähnt. Will man nun doch die Rückbeziehung auf V. 28. in aller Strenge festhalten, so wird man mit Bucer und de Wette so erklären müssen, daß eben jene durch das Auge würkende Lust unter dem Gesichtspunkt eines aufzuopfernden Gutes betrachtet werde, und der Sinn demnach dieser sei: «Wäre die durch das Auge und durch die Hand würkende Lust auch die reichste Quelle des Genusses für dich, dennoch müßte sie ohne Schonung geopfert werden». Diese Auffassung ist sinnreich und doch können wir uns dazu nicht verstehen. Von dem subjektiven Urtheil des Menschen aus soll jene an sich verwerf-

liche Luſt als ein Gut dargeſtellt ſeyn, aber — wenn das Auge als ein einzelnes Glied, als ein theilweiſes Gut, dem ganzen σῶμα als dem höchſten Gute gegenübergeſtellt wird, ergiebt ſich hieraus nicht, daß es vom objektiven Standpunkte aus für ein Gut erklärt wird? daß mithin von einem wahren Gute die Rede ſei? Spricht nicht hiefür Mtth. 18, 8.? Müſſen wir dort unter der Hand und dem Fuße und dem Auge ein objektives Gut verſtehen, was dem Menſchen ſo theuer wie ſeine Leibesglieder, ſo wird hier, wo noch das Prädikat ὁ δεξιός dabeiſteht, dieſer Sinn um ſo eher feſtgehalten werden müſſen. Nach dem Vorgange von Chryſ., Aug., Pellican., Flacius erklären wir daher ſo: «Giebt dir, was dir am liebſten und unentbehrlichſten ſcheint, ein feſſelndes Weib, ein Freund, Veranlaſſung zur Verſündigung, ſo laß es fahren und wäre es mit den ſchwerſten Schmerzen der Selbſtverleugnung». Eine Rückbeziehung auf V. 28. findet dabei allerdings ſtatt, indem wohl ſonſt nicht das Auge, welches K. 18. erſt nach der Hand und dem Fuß erwähnt wird, zuerſt genannt worden wäre, aber die Anknüpfung iſt nur eine formelle, wie ſich aus der Hinzufügung der rechten Hand ergiebt, denn daß, wie angenommen worden, die ſpecielle Beziehung auf den wollüſtigen Gebrauch der Hand ſtattfinde, hat doch keine Wahrſcheinlichkeit. Zu demſelben Sinne, nur auf genetiſch minder richtigem Wege, gelangen Andere, welche wie Hilar., Iſidor. Pel. I. ep. 83., aus dem Ausdruck Glied das Moment der nahen Angehörigkeit herausheben und daher an Verwandte denken. Noch ſpecieller Aug., der ſich durch die nachfolgende Erwähnung der rechten Hand von der zuerſt von ihm gebilligten allgemeinern Faſſung wieder abbringen ließ, und nun die Leibesglieder als bildliche Bezeichnung von nahen Rathgebern anſieht, das Auge von dem Rathgeber zur Einſicht, die Hand von dem Rathgeber zur That, und in dem Prädikat δεξιός findet er die Andeutung der Sphäre des Rathgebers, nämlich der Sphäre der göttlichen Dinge. Von Olsh., der an unſrer Stelle Auge und Hand auf die würklichen Organe des Leibes bezieht, aber das Ausreißen und Abhauen beſchränkend erklärt «ihres Gebrauchs ſich zu enthalten oder denſelben zu beſchränken», iſt der Ausſpruch in K. 18, 8. 9. eigenthümlicherweiſe

so gefaßt worden, daß die Glieder im Gegensatz zum ganzen Leibe geistige Kräfte und Anlagen bezeichnen sollen, die, sobald man empfindet, daß das höchste, alles umfassende Lebensprincip dadurch gehemmt werde, nicht ausgebildet werden dürfen. Diese Auffassung, mit der schon Orig. vorangegangen *), ist sinnreich und durch die strenge Fassung des Gegensatzes von Leib und Gliedern ansprechend. Doch führt sie nicht auf den richtigen Gedanken. Obwohl nämlich jener sittliche Rathschlag zu billigen wäre, wo es sich um unwesentliche Anlagen und Gaben des Menschen handelte, so doch nicht, wo von bestimmt ausgesprochenen Talenten und Gaben des Menschen die Rede ist, insofern aus Furcht vor Versündigung solche Gaben zu unterdrücken dem von dem Herrn hartgetadelten Verfahren jenes Knechtes gleich seyn würde, der da sagt: «ich fürchtete mich vor dir, denn du bist ein harter Mann, darum habe ich dein Pfund im Schweißtuch behalten» Luc. 19, 20. Von unvollkommenen und unwesentlichen Dilettantengaben aber würde wiederum nicht gesagt werden können, daß sie zu dem «Lebenskerne» des Menschen in dem Verhältnisse stehen, wie das Glied zum Leibe. — Auf ganz eigenthümliche Weise wird das Richtige von Zwingli verfehlt, der, den Zusammenhang mit V. 28. verkennend, auf V. 23—26. zurückgeht: «ich meine nicht, daß unter allen Umständen Vergebung stattfinden soll, im Gegentheil sollen diejenigen Glieder mit Strenge ausgerottet werden, deren Verirrung dem ganzen Leibe der Kirche Schaden bringt».

V. 31. 32. Nur von wenigen Erklärern ist dieses Gebot in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden erkannt worden. Schon die ganz abgekürzte Formel ἐρρέθη δέ führt darauf, es als corollarium anzusehen; richtig ur-

*) Nachdem Orig. im Komm. zum Matth. T. XIII. ed. de la Rue III. 603. das Bild auf das Verhältniß der einzelnen Glieder der Gemeinde zur ganzen Gemeinde bezogen, sagt er von dem Auge, der Hand (hier ist der Text der Stelle etwas verdorben), der Seele folgendermaßen: ἄτενα κρεῖττον ἀποβαλεῖν καὶ ἀποθέμενον αὐτὰ χωρὶς αὐτῶν εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, οἱονεὶ χωλὸν ἢ κυλλὸν ἢ μονόμματον, ἢ μετ' ἐκείνων τὴν ὅλην ἀπολέσαι ψυχήν· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς καλὸν καὶ μακάριον ἐπὶ τοῖς βελτίστοις χρῆσθαι τῇ δυνάμει αὐτῆς· εἰ δὲ μέλλομεν διά τινα μίαν ἀπολέσθαι, αἱρετώτερον ἀποβαλεῖν τὴν χρῆσιν αὐτῆς, ἵνα μετὰ τῶν ἄλλων δυνάμεων σωθῶμεν·

theilt Chrys.: οὐ πρότερον ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν πρόεισιν, ἕως τὰ πρότερα ἐκκαθάρῃ καλῶς. ἰδοὺ γὰρ καὶ ἕτερον δείκνυσιν ἡμῖν πάλιν μοιχείας εἶδος.

Ausführlicher ist die Erklärung des Erlösers über denselben Gegenstand, welche er Mtth. 19, 3—9. auf eine Frage der Pharisäer giebt. Der Einfluß, den dieser Ausspruch des Erlösers über die Ehescheidung und in Mtth. 19. zugleich näher über den Begriff der Ehe auf die christliche Sittlichkeit, auf die Gestalt der Familie und in Folge dessen auf die Gesetzgebung der christlichen Staaten gehabt hat, fordert zu einer eingehenden Erörterung auf. Da das Verbot der Scheidung nur von dem christlichen Begriff der Ehe aus zu verstehen ist, so ist die Entwicklung des christlichen Begriffs der Ehe voranzuschicken *).

In der organischen Schöpfung unterscheidet sich die Gattung in sich selbst. Es findet ein Polaritätsverhältniß statt,

*) Unter den theologischen Behandlungen des Gegenstandes ist vorzugsweise zu erwähnen Gerhards loci theol. T. XV. und XVI., Schwarz Ethik II. S. 324 ff., Nitzsch System der christl. Lehre §. 199. 3. A., Daub System der theol. Moral II. 2. Abth. 1843. S. 3 f., Schleiermacher die christl. Sitte 1843. S. 336 f., Harleß christl. Ethik §. 52., Liebetrut die Ehe nach ihrer Idee und ihrer geschichtlichen Entwickelung 1834., vorzüglich Märklin über die Ehe, eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung in Klaibers Studien der Würtembergischen Geistlichkeit B. V. H. 2. B. VI. H. 2. B. VII. H. 1. Aus der katholischen Theologie verdient Beachtung Klee, die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandl. 1833. Nachdem die Rechtsphilosophie die Ehe lange Zeit bloß nach der natürlichen Seite hin als Geschlechtsverhältniß, oder nach der rechtlichen hin unter dem Begriffe des Vertrages aufgefaßt und am Ende des vorigen Jahrh. das Moment der Liebe, aber bloß von seiner subjektiven Seite hervorgehoben worden, kam die tiefere, der biblischen Lehre entsprechendere Auffassung mehr und mehr zu ihrem Rechte bei Fichte Naturrecht S. 174 f., Sittenlehre S. 443 f., Schleiermacher Entwurf des Systems der Sittenlehre §. 258 f., vorzüglich Hegel Grundlinien der Philos. des Rechts §. 161—167., nach ihm Wirth System der spekulativen Ethik 1841. II. §. 12 f. Für die Geschichte des Gegenstandes ist zu vgl. die allerdings viel zu äußerlich referirende Schrift «Geschichte und Vorstellungen von der Ehe» von Stäudlin 1826. — Ueber den Unterschied der Geschlechter im Allgemeinen vgl. Schubert Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens S. 135—213., Steffens Anthropologie Th. 2. S. 447 f., v. Meyer Blätter für höhere Wahrheit, 1. u. 2. Sammlung.

dessen beide Pole in ihrem relativen Gegensatz sich zugleich auf einander beziehen und ergänzen. Von den schwächsten Anfängen des Geschlechtsunterschiedes in den Flechtengewächsen erhebt sich dieser relative Gegensatz zu der Anthere und dem Pistill in dem ausgebildetern Pflanzenreiche, dann zu dem animalischen Geschlechtsunterschiede um sich in dem des Menschen zu vollenden. Das bloß natürlich-sinnliche Bedürfniß der wechselseitigen Ergänzung befriedigt sich innerhalb des thierischen Geschlechts in der Begattung, jedoch nur, um sofort in deren Produkten aufs Neue hervorzutreten. Einen unterscheidenden Charakter muß dieses Verhältniß innerhalb des menschlichen Geschlechts erhalten, insofern der Mensch nicht bloß das natürliche Leben, sondern den Geist und mit ihm die Persönlichkeit besitzt. Demgemäß muß das Bedürfniß nach Ergänzung hier in der geistigen Sphäre auftreten, und da in dieser nicht mehr von Exemplaren die Rede ist, die als Exemplare sich gegen einander gleichgültig verhalten, sondern von Persönlichkeiten, von konkreten Subjektivitäten, deren jede ein eigener Ausdruck der Gattung ist, so bedarf auch der Mensch zur Befriedigung seines Bedürfnisses nicht bloß, wie das Thier, irgend ein Exemplar derselben Gattung, sondern eine bestimmte Persönlichkeit; er wird nicht getrieben, sondern er wählt und zwar zunächst nach Maaßgabe seiner geistigen Bedürfnisse, da, wie überall, so auch hier, der Geist über die natürliche Sphäre hinübergreifend dieselbe bestimmen und mit Geist durchdringen soll. An die Stelle der Lust tritt also die ethische Sphäre der Liebe und die sinnliche Annäherung bis auf ihre höchste Spitze hin wird nur Veräußerlichung, Ausdruck des geistigen Verhältnisses. Hat selbst ein Philosoph wie Kant diesen Unterschied zwischen Lust und Liebe so sehr vergessen können, daß er die Ehe erklärt als «die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenslänglichen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften» (Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre §. 24.): so ist dies ein Schimpf, den er nicht bloß der Philosophie, sondern auch dem menschlichen Geschlecht angethan. Ist nun die Liebe das Sichselbstwiederfinden in dem Andern, so findet die Liebe zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts ihre vollendete Realisation in der Ehe, deren Begriff wir be-

stimmen als die absolute geistig-leibliche Hingabe zweier Personen verschiedenen Geschlechts an einander, um Eine Person auszumachen. In die Würklichkeit tritt dieses Verhältniß und das conjugium wird zum connubium durch das unter Vermittelung der Kirche abgelegte Gelübde. Daß nur in der Monogamie der Begriff der Ehe sich erfüllen kann, ergiebt sich hieraus von selbst. Wäre auch in der Polygamie von Seiten mehrerer Frauen die bedingungslose Hingabe an den Mann denkbar, so würde doch keine von ihnen das wiedererhalten, was sie giebt, und somit wäre die Einheit nicht möglich, noch weniger vermöchte diese Einheit von Vater und Mutter im Verhältniß zu den Kindern in der Sphäre der Erziehung sich darzustellen. Wie der Zweck des Dinges nur sein Seyn für Anderes ist, seine Beziehung auf Anderes, und diese bereits in seinem Wesen liegt, so daß der Begriff des Zweckes mit dem Begriff des Wesens zusammenfällt, so kann auch von keinem andern Zwecke der Ehe die Rede seyn, als von dem, der in ihrem Begriffe liegt. Durch diese Einigung in der Ehe wird nämlich dem geistig-physischen Bedürfniß nach Ergänzung Genüge gethan. Hiemit ist eigentlich alles ausgesprochen, denn was sich als Folge hieraus ergiebt, ist in dem Grunde bereits mitgesetzt: ein reicheres und harmonischeres Leben (s. darüber Fichte a. a. O.), eine leichtere und erfolgreichere Würksamkeit, die Fortpflanzung des Geschlechts, die Bildung und Erziehung neuer Mitglieder des Gottesreiches. Wo wie hier von geistiger Ergänzung die Rede ist, ist Verschiedenheit der Kraft und Anlagen vorausgesetzt und diese findet sich beim männlichen und weiblichen Geschlecht, indem, entsprechend der leiblichen Konstitution, in jenem die geistige Disposition zu der produktiven Intelligenz und dem gestaltenden Willen vorwaltet, bei diesem die Disposition zur Receptivität, zur Innigkeit des Gefühls und zur Reproduktion der Phantasie. Hiemit ist in der Ehe eine bei aller Gleichheit der beiderseitigen Berechtigung relative Unterordnung der Frau und der Unterschied des Berufskreises gegeben: der Mann ist angewiesen auf die Gestaltung von Staat und Kirche, das Weib auf die Gestaltung des Familienkreises. Zu vollendeter Entfaltung ihres Begriffs gelangt die

Ehe theils in der Erzeugung des Kindes, in welchem, als dem Träger der vereinten Eigenthümlichkeit von Vater und Mutter, jene geistig-sinnliche Einheit der Aeltern sich konkret darstellt, theils in der Erziehung des Kindes, in welcher das geistige Leben von Vater und Mutter sich gemeinschaftlich dem Kinde einbildet. — Die hier ausgeführten Gedanken sind erst der christlichen Welt zum Bewußtseyn gekommen und die Bewährung, welche sie nicht nur bei jedem tiefern Nachdenken über das Geschlechtsverhältniß, sondern auch in der Praxis des bürgerlichen Lebens erhalten, ist einer von den großen Belegen, welch' unendlicher Gehalt von weltgestaltenden Ideen in dem geringen Umfange von zwei, drei biblischen Aussprüchen liegen! Wir gehen zur biblischen Begründung des Gesagten über.

Wie natürlicherweise durch die angegebene Geschlechtseigenthümlichkeit das weibliche Geschlecht in das Verhältniß der Unterordnung und Abhängigkeit vom männlichen gestellt ist, so bleibt die außerchristliche Welt bei diesem natürlichen Verhältniß stehen und setzt — nur mit bedingter Ausnahme des alten römischen und des germanischen Volksstammes — das weibliche Geschlecht in das Verhältniß passiver Unterordnung zu dem männlichen. Dieser Betrachtung desselben entspricht die Vielweiberei, in welcher das Weib zum bloßen Mittel der Befriedigung der sinnlichen Lust herabgesetzt wird. Wo die Polygamie herrscht, kann der Begriff der Ehe nicht erkannt und nicht realisirt werden. Auch das mosaische Judenthum erhebt sich nicht über jene natürliche Ansicht des Verhältnisses beider Geschlechter in der Ehe *). Nichtsdestoweniger steht in jenen ersten Kapiteln der Genesis, welche überhaupt so viele der tiefsten Wahrheiten in der kindlich-einfachsten Form aussprechen, ein Ausspruch über das Geschlechtsverhältniß und die Ehe, welcher im Widerspruch mit der gesammten morgenländischen Weltanschauung die Mono-

*) So urtheilten die Socinianer und einige orthodoxe Dogmatiker, welche die Polygamie unter den Gesichtspunkt einer göttlichen οἰκονομία stellten, die Mehrzahl bezeichnete sie dagegen als τροποφορία und glaubte zeigen zu können, daß bei Moses selbst Andeutungen der Verwerflichkeit vorkämen, s. Scherzer, collegium Anti-Socinianum 1672. S. 1124. Diese Ansicht hat neuerdings auch Harleß wieder vertreten a. a. O. S. 222.

gamie und mit ihr den wahren Begriff der Ehe einfach und deutlich zu Tage legt. Und gerade auf diesen Ausspruch Gottes am Anfange der Geschichte weist Christus, über die Ehescheidung befragt, Mtth. 19. zurück und erklärt die mosaische Verordnung für eine Herablassung zu dem Standpunkte des jüdischen Volks. Sucht man nach Beweisen, daß Christus sich über das jüdische Volksbewußtseyn erhoben, giebt es einen unwidersprechlichern als diesen?

Die Antwort des Erlösers Mtth. 19, 4. *) weist nun zuerst darauf hin, daß schon gleich bei der Schöpfung der Mensch als Mann und Weib geschaffen — dies zugleich eine Widerlegung der auch in die christliche Theologie eingedrungenen Ansicht von dem androgynischen Verhältniß **). «Darum nun, fährt er fort, weil beide zu ihrer wechselseitigen Ergänzung auf einander berechnet sind, soll auch der Mann in einem engern Verhältniß zum Weibe stehen, als selbst zu Vater und Mutter und die beiden sollen zu Einer Leiblichkeit, zu Einer Persönlichkeit sich verbinden ***). Insofern nun das ehe-

*) Was die formellen Differenzen Mrc. 10, 3. betrifft, so steht der Bericht des Mrk. dem des Mtth. nach. Er läßt in der Frage der Pharisäer κατὰ πᾶσαν αἰτίαν aus, welches durch den Kontext erfordert wird; er läßt Christi eigne Erklärung erst auf die Anführung der mosaischen ἐντολή folgen, während bei Mtth. die letztere passender als Einwand dem Worte Christi entgegentritt; endlich ist auch in Betreff des Gebrauchs von ἐπιτρέπειν und ἐντέλλεσθαι der Vorzug auf Seiten des Mtth., nach welchem die Pharisäer den Scheidebrief ἐντολή nennen, Christus aber eine Erlaubniß, während das Umgekehrte bei Mrk. In eben diesem Sinne spricht über den Abschnitt Paulus im exeg. Konservatorium, Lieferung I. S. 102., die Art aber, wie Wilke auch hier die Vorzüge des Mrk. nachweisen will, ist über die Maaßen gewaltsam (der Urevangelist S. 580.).

**) Der platonische Mythus im Symposion, der sich auch bei kabbalistischen Rabbinen findet, hat vielleicht in Hinterasien seinen Ursprung gehabt, s. den Anhang zu Bopp's Konjugationssystem S. 284 f. und Fortlage, philos. Meditationen über Plato's Symposion 1835. S. 132. Darüber, daß Aristophanes, der den Mythus erzählt, nicht Plato's eigene Lehre vorträgt, s. L. J. Rückert in seiner Ausgabe des Symposion S. 274. Die christlich-mystische Fassung wird geistvoll ausgeführt in St. Martin vom Geist und Wesen der Dinge übers. v. Schubert B. I. S. 57 ff., Kanne Christus im A. T. B. 2. S. 158 ff., von Meier Blätter für höhere Wahrheit IIte Samml. über Adam S. 48 ff.

***) Wie σάρξ von Christo genommen worden sei, darf man —

liche Verhältniß von Gott als eine absolute Verbindung geordnet worden, ist die Ehe ihrer Idee nach unter den Menschen unauflöslich». So ist denn schon in dieser «ältesten Urkunde des Menschengeschlechts» die Ehe in jener tiefen Bedeutung erfaßt, nach welcher dieselbe das durch die Liebe bewürkte geistig-sinnliche Aufgehen zweier Persönlichkeiten in einander ist, das seine Spitze in dem Akte der geschlechtlichen Vereinigung hat; wobei auch dies nicht zu übersehen, daß im Widerspruche mit dem antiken und namentlich orientalischen Geiste in jenem Ausspruche nicht von dem Weibe, sondern gerade von dem Manne diese Unterordnung aller verwandtschaftlichen Liebesbande, diese gänzliche Hingabe verlangt wird. Zur Ergänzung dient die tiefsinnige Ausführung bei Paulus Eph. 5, 23—33. Der Mann soll das Weib lieben, wie Christus die Gemeinde. Indem zunächst hiemit eine Ueberordnung des Mannes ausgesprochen ist, wird aus dieser höhern Stellung des Mannes als des Hauptes und der Seele der Frau auch seine Pflicht abgeleitet, sie bildend zu regieren. Doch ist dieses nicht die Herrschaft der bloßen Macht, sondern, wie der Apostel es weiter ausführt, jene liebende Leitung, welche die Seele an dem Leibe ausübt, denn das Weib ist der Leib des Mannes und da der Leib mit zur Person gehört, so liebt der

---

von Anderm abgesehen — wohl auch daraus schließen, wie es Paulus 1 Kor. 6, 16. nimmt, nämlich = σῶμα. Es ist dabei allerdings an denjenigen sinnlichen Akt gedacht, in welchem der Geschlechtsunterschied sich aufhebt, wie es namentlich so gefaßt wird von Isidorus Pelus. IV. ep. 129., wobei er auf 1 Kor. 7, 4. verweist. Der konkrete Ausdruck dieses somatischen Einswerdens ist, wie gesagt, das Kind, vgl. was Pythagoras nach Jamblichus vita Pythag. c. 9. den Männern zu bedenken giebt: ὡς τῶν μὲν πρὸς τ. ἄλλους συνθηκῶν τιθεμένων ἐν γραμματιδίοις κ. στήλαις, τῶν δὲ πρὸς τὰς γυναῖκας ἐν τοῖς τέκνοις. Daß jedoch Christus dies leibliche Einswerden nur hervorhebe, insofern es die Spitze der gegenseitigen Hingabe der Persönlichkeiten ist, daß der Ausdruck eben das mit einschließe, was die römische Definition der Ehe aussagt: conjunctio individuam vitae consuetudinem continens, wird man um so weniger in Zweifel ziehen dürfen, da auch Paulus Eph. 5, 31. den Ausspruch 1 Mos. 2, 24. in diesem Sinne auslegt und ebendort Eph. 5, 28. 29. unter einem andern Schema dieselbe Idee ausspricht. Deutlich geben auch die apostolischen constit. l. VI. c. 14. diese Fassung des Wortes Christi: ἡ γὰρ γυνὴ κοινωνός ἐστι βίου, ἑνουμένη εἰς ἓν σῶμα ἐκ δύο παρὰ θεοῦ.

Mann im Weibe sich selbst. Wie der Apostel das Verhältniß Christi zur Gemeinde als Typus des ehelichen Verhältnisses aufgestellt hat, so wendet er schließlich, was die Schrift vom ehelichen Verhältniß sagt, wieder auf das Verhältniß Christi zur Gemeinde an. — Zwar verlangt auch das N. T. von dem Weibe das Verhältniß der Unterordnung, worauf, wie gesagt, sowohl ihre somatische Konstitution, als auch ihre psychische Disposition hinweist, allein das Christenthum bleibt nicht, wie sonst die Völker der alten Welt, bei dieser natürlichen Betrachtung stehen, sondern es hebt sich dieselbe in einer höhern geistigern wieder auf, indem nach eben jener Stelle bei dem Apostel der Mann, welcher mit Christo die Würde des Hauptes theilt, auch Christi herablassende hingebende Liebe theilen soll, in welcher sich das Herrscherverhältniß wieder aufhebt, gleichwie dort der Apostel die Kinder zum Gehorsam ermahnt, doch zugleich auch die Väter, ihre Kinder in der von Christo geleiteten παιδεία zu erziehen, und die Knechte zur Unterwürfigkeit, doch zugleich auch die Herren, sich daran zu erinnern, daß sie selbst Knechte Christi seien. Diese Anerkennung der natürlichen Abhängigkeitsverhältnisse zugleich mit der Aufhebung derselben im religiösen Geiste ist eine der erhabensten Seiten der christlichen Ethik, in welcher sich dieselbe als die tiefste sittliche Vernunft bewährt. Auf eine andre höchst sinnige Weise spricht Paulus über die Gegenseitigkeit in den ehlichen Verhältnissen 1 Kor. 11. Nachdem er zuerst auch hier die Unterordnung des Weibes ausgesprochen und diese Ermahnung durch Verweisung auf die Urgeschichte unterstützt hat, nach welcher das Weib von Anfang an zur Gehülfin des Mannes, also um des Mannes willen, geschaffen worden, folgt der Ausspruch, daß indeß ἐν κυρίῳ jedes von beiden um des Andern willen da sei, wobei ebenfalls auf die Schöpfungsurkunde verwiesen wird: die Abhängigkeit des Weibes vom Manne zeige sich darin, daß sie aus dem Manne geschaffen, die des Mannes vom Weibe, daß er aus dem Weibe geboren werde.

Gehen wir nun nach dieser Erörterung des Begriffs der Ehe auf die Frage über die Trennbarkeit derselben über, so ergiebt sich aus dem Gesagten, daß die normale ihrem Begriff entsprechende Ehe durch menschlichen Willen nicht mehr

auflösbar ist, sondern, wie aus Christi Wort folgt, nur durch Gott d. h. durch die natürliche Trennung im Tode, womit übereinstimmt Röm. 7, 3. 1 Kor. 7, 39. Zwar kann auch dieses und damit die Berechtigung zur Deuterogamie zweifelhaft erscheinen *), wie denn auch das jüdische Alterthum (Luc. 1, 36.), die alten Römer und Germanen (vgl. die ehrenden Prädikate auf den Monumenten der Frauen: univirae, uninuptae) und ein Theil der ältern Kirche (namentlich die Montanisten) die Wiederholung der Ehe für unzulässig halten und Paulus wenigstens der Frau dieselbe abräth (1 Kor. 7, 40.), ja vielleicht auch den ἐπισκόποις (1 Tim. 3, 2. **)). Wenn von einigen Moralisten das Recht der sinnlichen Seite urgirt wird, dessen Ansprüchen nach dem Tode des einen Theils nicht mehr genügt werden könne, so steht das Bedenken entgegen, daß doch für das diesseitige Leben die Unauflösbarkeit der Ehe in jenen Fällen anerkannt wird, wo im Verlaufe der Ehe die Befriedigung dieser Seite aufgehört hat. Nur insofern kann der Tod als Auflösung jenes Bandes bezeichnet werden, als durch ihn die Wechselseitigkeit der Beziehung, welche die Ehe verlangt, unterbrochen wird. Zwar pflegten ältere Dogmatiker den Gehalt von Luc. 20, 35. 36. nur auf das Aufhören der sinnlichen Geschlechtsfunktionen zu beschränken und sogar das Fortbestehen der Geschlechtsorgane von einem verklärten Leben nicht ausschließen zu dürfen, allein eine geläuterte Eschatologie wird den Zustand der Vollendung als einen solchen denken müssen, wo nicht nur alle natürlichen Bestimmtheiten des menschlichen Lebens, sondern selbst die aus den natürlichen Schranken hervorgehenden Wahlverbindungen der Freundschaft und Liebe hinwegfallen oder — genauer ausgedrückt — nur als in der Erinnerung auf-

*) So urtheilt Schleiermacher «die christliche Sitte» S. 352.: «Die Deuterogamie wird aufhören, wenn universell und individuell alle sittlich so durchgebildet seyn werden, daß es gleich unmöglich seyn wird, nach dem Tode des Ehegatten Ersatz zu suchen und zu finden».

**) Es lassen sich die anderen Auffassungen der Stelle sehr probabel machen, jedoch läge auch darin, was die angegebene Auslegung darin findet: sollte die Forderung eine absolute gewesen seyn? — auch für die Fälle, wo die Ehe durch baldigen Tod gelöst wurde, oder wo sie der Idee nicht entsprach? —

gehoben fernern Bestand haben. Eben dies, daß nach biblischer Lehre der Tod die Ehe trennen kann, dient uns mit als Beleg hiefür, denn wäre es anders, sollte es nicht ebenso Pflicht seyn, bei einer Trennung auf funfzig bis achtzig Jahre das Band mit dem verklärten Gatten festzuhalten, wie dies bei den durch Umstände veranlaßten kürzern Trennungen im irdischen Leben der Fall ist? Stellt Paulus es als das Würdigere dar, wenn die Frau das Eingehen einer zweiten Ehe unterläßt, so sind Gründe genug vorhanden, diesen komparativischen Ausdruck — zumal in Bezug auf die Frau — zu rechtfertigen, wiewohl Paulus 1 Kor. 7, 40. sogar dies nur als seine subjektive Meinung ausspricht. So ist also der Tod, insofern er die Wechselseitigkeit des ehelichen Verhältnisses aufhebt, ein gültiger Trennungsgrund, und zwar müßte man ihn als den einzigen ansehen, hätte man darüber nur die Relation des Wortes Christi Mrc. 10, 11. 12, Luc. 16, 18. 1 Kor. 7, 10., auf welche die römische Kirche ihre Doktrin gründet, und mit ihr Schleiermacher a. a. O. S. 340. Aber Mtth. 19. und an unsrer vorliegenden Stelle wird eine Ausnahme angegeben und so haben wir zuvörderst die Stellen, welche diesen Scheidungsgrund hervorheben, zu erläutern, und darauf die Fragen zu berücksichtigen, warum dieser Scheidungsgrund zulässig und ob außer ihm noch andere.

Wo die Schließung der Ehe nicht auf normale Weise geschehen ist, kann die durch die Gewalt bewürkte Festhaltung des Bandes Zerrüttung des Familienlebens, und, insofern der Staat aus der Familie sich aufbaut, des bürgerlichen Lebens herbeiführen. In einer religiös-politischen Gemeinschaft wie die jüdische und unter einem noch rohen Volke hat es der Gesetzgeber für angemessen gehalten, nicht auf der Unauflöslichkeit der Ehe zu bestehen, sondern die Trennung derselben und Wiederverehlichung, unter einer doppelten Bedingung, einer materiellen und formalen, zu gestatten *) — die materielle, wenn etwas Ekelhaftes (oder Unanständiges?)

*) Es gehört hieher, was Plutarch zu Gunsten der durch Solon bewürkten Abschaffung der Drakonischen Gesetze mit Weisheit bemerkt: δεῖ πρὸς τὸ δύνατον γράφεσθαι τὸν νόμον, εἰ βούλεται χρησίμως ὀλίγους, ἀλλὰ μὴ πολλοὺς ἀχρήστως κολάζειν.

den ehelichen Umgang hinderte, die formelle — ein Scheidebrief *), durch dessen Abfassung der Mann verhindert wurde, in leichtsinniger Aufwallung die Frau zu entlassen; da nämlich in Folge des Scheidebriefs unmöglich wurde, die einmal Verstoßene wieder zu nehmen (5 Mos. 24, 4.), so war damit immer einiger Anstand gegeben, und insofern diese Formalität wahrscheinlich durch die schreibkundigen Leviten vollzogen wurde, auch einiger Aufschub damit verbunden, welcher der Besinnung Raum verstattete. Daß die materielle Bedingung weder in der Anführung hier, noch K. 19. erwähnt wird, sondern nur die Formalität, wird später beurtheilt werden. Zuvor ist noch der in der betreffenden mosaischen Stelle gebrauchte Ausdruck עֶרְוַת דָּבָר (5 Mos. 24, 1.) zu erörtern, da derselbe nicht ganz deutlich ist. עֶרְוָה hat die abgeleitete Bed. ignominia Jes. 20, 4. und gerade dieselbe eigenthümliche Formel עֶרְוַת דָּבָר kommt von den Exkrementen vor 5 Mos. 23, 15. Die LXX. übersetzen 5 Mos. 24, 1. ἄσχημον πρᾶγμα, 23, 15. ἀσχημοσύνη πράγματος, ebenso der Syr., Saadias: turpitudo aliqua oder res foeda, Onkelos an beiden Stellen עֲבִירַת פִּתְגָם «die Uebertretung in einer Sache». Theils die Weitschichtigkeit des עֶרְוָה, theils die befremdende Nachsetzung von דָּבָר ließ auch die Rabbinen über den Ausdruck streiten, den sie zweideutig שֵׁם מְשׁוּתָּף nennen. Die Schule des Schammai, welche schon vor Christo mit der des Hillel im Streite lag und stets die strengere Praxis vertrat **), erklärte diesen

*) Josephus nennt denselben γραμματεῖον, die LXX. βιβλίον ἀποστασίου, das letztere auch Mtth. 19, 7. Das bloße ἀποστάσιον ist also metonymisch zu nehmen pro signo rei wie ἐξουσία 1 Kor. 11, 10., so repudium bei den Lateinern für den den abwesenden Frauen geschickten Scheidebrief. Die nomina auf ιον sind in der späteren Sprache häufig für ια, s. Lobeck Phryn. S. 517., Beverige zu den canones apost. in can. 1. c. 5., doch kommt δίκη ἀποστασίου von der Klage des Herrn gegen den Knecht, der sich seiner Herrschaft entziehen wollte, auch im alt-attischen Recht vor, Hefftер die athenäische Gerichtsverfassung S. 249.

**) Ein Karäer bei Trigland de secta Caraeor. S. 98. sagt: בֵּית שַׁמַּאי לְעוֹלָם מַחְמִירִים וּבֵית הִלֵּל מֵקֵלִים «die Schule Schammai's pflegt stets das Gesetz schwerer, die des Hillel leichter zu machen». Freilich betrafen die Streitpunkte großentheils die äußersten Punkte des Rituals. So sagt die Schule Schammai's: «Wenn man beim Mittags-

Ausdruck von dem, was der Talmud an einer Frau עֶרְוַת indecorum nennt, Hurerei, das Ausgehen ohne Schleier u. s. w. (Mischna und Gem. tr. Gittin [גֵּט der Scheidebrief] c. 9. 10. Selden uxor Ebr. l. 3. c. 16—20. Buxtorf spons. et divortia S. 85 f. 122 f.), dagegen die Hilleliten durch eine verkehrte Erklärung des דָּבָר den Sinn gewannen: «wegen jeder beliebigen Ursach oder wegen etwas Unanständigen»*), — auch wenn nur wegen des Anbrennens der Suppe (הַקְדִּירָהּ הִבְשִׁילוֹ), ja Akiba in seiner Larheit sagt: «auch wenn nur eine andere besser gefällt». In der Praxis hatte die Hillelsche Fassung die Oberhand, für sie entschied die Halacha, so daß die schammaitischen Grundsätze am Ende nur bei den Karäern blieben (Wolf notitia Caraeor. S. 98. Doch sind durch R. Levi Ben Gerson a. 1290 auch bei den talmudistischen Juden strengere Ordnungen eingeführt worden). Auch unter christlichen Auslegern hat sowohl die hillelsche als die schammaitische Auslegung Vertheidiger gefunden; der ersteren folgt Socinus und Michaelis mosaisches Recht II. S. 250., für die letztere haben sich ausgesprochen Drusius, Lightf., Gentilis (de nupt. l. 6. c. 11.), in neuerer Zeit Gratz, Fritzsche, Meyer. Die Hillelsche nun kann auf keinen Fall gerechtfertigt werden. Eher läßt sich die Erklärung von Scham-

essen die Hand gewaschen und getrocknet, soll man das Handtuch auf den Tisch legen», die Schule Hillel's: «Nein, auf das Kissen, darauf man sitzt». Schammai lehrte: «Nach dem Essen muß man erst das Zimmer auskehren, dann die Hände waschen», Hillel: «Nein, erst die Hände waschen, dann das Zimmer auskehren», s. dies und Aehnliches in tr. Berachoth c. 8.

*) Zufolge der Angabe der Gemara in der betreffenden Stelle des tr. Gittin soll Hillel verkehrterweise עֶרְוַת דָּבָר erklärt haben «etwas Unanständiges oder wegen irgend einer Sache», Schammai nicht viel vernünftiger, unter Berufung auf 5 Mos. 19, 15. «eine Unanständigkeit, die auf Zeugenwort besteht». Die Auskünfte sind so spielerisch willkührlich, daß man an der Richtigkeit der Angabe zu zweifeln versucht ist, zumal da Hillel auf eine andere Weise seine Ansicht sehr probabel machen konnte, wenn er nämlich die Stelle 5 Mos. 24, 1. wie D. Michaelis erklärte (Mos. Recht II. S. 250.). Man könnte nämlich den Ausspruch so auslegen, als seien zwei Scheidungsgründe angegeben 1) wenn die Frau ihm nicht gefällt, 2) wenn er etwas Schmachvolles, Ekelhaftes an ihr findet. Allein בִּי ist dort offenbar weil zu übersetzen und giebt den Grund an, warum sie dem Manne nicht liebenswürdig erscheine.

mai vertheidigen. Was nämlich die Wortbedeutung von עֶרְוַת דָּבָר anlangt, so führt die Vergleichung von 5 Mos. 23, 15. darauf, den streitigen Ausdruck von etwas Ekelerregendem zu verstehen, wie Aussatz, Eiterbeulen u. dgl.; zwar könnte an ersterer Stelle das Ekelerregende unter dem religiösen Gesichtspunkt betrachtet, als etwas Schandbares, Entehrendes bezeichnet seyn, und in diesem Falle ließe sich die schammaitische Auffassung vertheidigen. Doch dürfte der Ausdruck: «wenn er ihr nicht die Liebe zuwendet, weil er an ihr findet», vielmehr dazu auffordern, bei der physischen Bed. stehn zu bleiben. Die Voranstellung des Prädikats dient, wie es scheint, zur mehreren Hervorhebung, wie אָדָר דַּיְקָר Zach. 11, 13. *). Mit anderen Gründen ist treffend die Meinung jener christlichen Ausleger bestritten worden von dem gelehrten Akoluth, de aquis amaris, Lips. 1682. S. 221 f. Es ist ihr entgegen, daß das ehebrecherische Weib ja nicht die Scheidung erfuhr, sondern die Steinigung; ferner, daß dann, wie auch jene Ausleger annehmen, Christi πλήρωσις nur darin bestanden hätte, die rabbinische Praxis auf den vom alttestamentl. Gesetzgeber angeführten Scheidungsgrund zurückzuführen. Dafür spricht scheinbar allerdings, daß der Erlöser bei Anführung der alttestamentl. Verordnung den mosaischen Scheidungsgrund nicht erwähnt, würde er aber der verkürzten Anführung der mosaischen Worte mit dem ἐγὼ δὲ λέγω gegenübergetreten seyn, wenn er eben dieselben nur vollständig anführte?

Demnach hatte bereits das mosaische Gesetz einen Scheidungsgrund zugelassen, welcher zu den auch von dem gegen-

*) Man kann fragen, ob die alten Ueberseter, insbesondere die LXX., dasselbe gemeint haben. Salmasius de foen. Trapez. S. 163. will πρᾶγμα, wie im lat. negotium, vom Liebeshandel verstehen, Orig. macht die Bemerkung, die Juden würden es, im Interesse die mit Jesu übereinstimmende Strenge ihres Gesetzes zu zeigen, = μοιχεία nehmen wollen (in Mtth. t. 14. ed. de la Rue T. III. S. 647.). Es fragt sich, ob man annehmen will, daß der Uebers. des πρᾶγμα ἀσχημοσύνης in V. 23. eingedenk gewesen und das Vorangehende «wenn sie in seinen Augen unliebenswürdig wird», beachtet habe, wenn das nicht, so könnte es wohl seyn, daß er bloß eine unanständige Handlung meinte. Von Orig. wird das mosaische Gebot auch ziemlich so weit wie von Hillel relaxirt, indem er πρᾶγμα ἄσχημον = πᾶν ἁμάρτημα nimmt.

wärtigen bürgerlichen Gesetze anerkannten gehört; er erzwingt sich gewissermaßen die Anerkennung, da im entgegengesetzten Falle eine rohe und gewaltthätige Behandlung der Frau häufig die Folge gewesen wäre, so daß Hieron. von Moses Verfahren bei jener Vergünstigung treffend sagt: non discidium concedens sed homicidium auferens. Was nun die Gestalt des ehelichen Lebens unter den Juden betrifft, so hören wir von manchen Beispielen ächter ehelicher Liebe; aus der alten Zeit kann man an David und Michal erinnern, aus der spätern an das Vorbild im Buch Tobiä, an Zacharias und Elisabeth; eine große Anhänglichkeit an die in der Jugend geheirathete erste Frau giebt der Spruch von Ben Nachman in der Gemara tr. Sanhedrin c. 2. zu erkennen לְכֹל יֵשׁ תְּמוּרָה חוּץ מֵאֵשֶׁת נְעוּרִים «Alles läßt sich wieder umtauschen, nur nicht das Weib der Jugend»; daß man es für recht hielt, auch lästig gewordene Bande festzuhalten, zeigt der Spruch von Ben Sira sententiar. 3. גַּרְמָא דְנָפַל בְּחוּלְקָךְ גָּרְרֵיהּ «den Knochen, der dir zufiel, nage»; überhaupt warnen die hebräischen Gnomen vor Scheidung, s. in den Proverbien K. 6, 32. und bei Jesus Sirach 7, 21. 28. «Scheide dich nicht von einer vernünftigen und frommen Frau, denn sie ist lieblicher als Gold — hast du ein Weib nach deinem Herzen, so verstoße sie nicht». Wie schon diese Warnungen schließen lassen, so neigte sich die Praxis doch zur Laxheit. Eine ernste Strafrede gegen leichtsinnige Scheidungen findet sich aus der Zeit des wiederhergestellten Staates bei Mal. 2, 10—16. In der Zeit Christi hatten sich, wie gesagt, die Hillelschen Grundsätze verbreitet; die Frage, welche die Pharisäer K. 19. thun, ob es erlaubt sei, κατὰ πᾶσαν αἰτίαν sich zu scheiden, bezieht sich sichtlich auf eben diese zügellos laxen Grundsätze, nach denen es wie bei den Muhammedanern heißt: «das Reh für die Kuh», d. i. die schöne junge Frau für die alte (specimen proverb. Meidanii No. 78.). Auch aus Josephus erhellen dieselben; er erzählt in seinem Leben ohne Anstand zu nehmen, daß er seine Frau, nachdem sie ihm drei Kinder geboren, fortgeschickt, weil ihre Sitten ihm nicht gefallen, und theilt das Scheidungsgesetz des Moses in der laxen Gestalt mit antiq. IV. 8, 23.: γυναικὸς τῆς συνοικούσης βουλόμενος διαζευχθῆναι, καθ' ἃς δηποτοῦν

αἰτίας — πολλαὶ δ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦτα γίνοιντο — γράμμασι μὲν κτλ.; ebenso sagt Philo de leg. special. S. 781. ed. Fr.: ἐὰν δὲ ἀνδρὸς ἀπαλλαγεῖσα γυνὴ καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν κτλ. War nun die willkührliche Ehetrennung zu solcher Herrschaft gelangt, so liegt allerdings die Vermuthung nahe, daß die Auslassung des materiellen Scheidegrundes in der angeführten Verordnung hier wie Mtth. 19, 7. im Munde der Pharisäer nicht zufällig, sondern eben aus der gangbaren Praxis zu erklären sei. Zwar erhellt dies aus letzterer Stelle mit minderer Sicherheit, denn nachdem dort Christus so kategorisch jede Scheidung für unzulässig erklärt hat, erscheint es ganz angemessen, daß die Schriftgelehrten zu ihrer Rechtfertigung nun die Zulässigkeit der Scheidung aus Moses erweisen, ohne der materiellen Bedingung zu gedenken. Hier jedoch, wo die bestimmte Tendenz obwaltet, der pharisäischen Laxheit entgegenzutreten, und auch andre angeführte Aussprüche pharisäische Modifikationen enthalten, rührt die Auslassung aus keinem andern Grunde als daher, daß die pharisäische Praxis jenen Scheidungsgrund nicht urgirte *).

Wir schreiten weiter zur Auslegung dessen, was Christus gegenüberstellt. Er erklärt sich — nur mit Ausnahme Eines Falles — gegen jedwede Scheidung, die mit Wiederverehlichung verbunden ist — diese letztere Bestimmung ist von vorn herein festzuhalten. Daß solche Ehetrennung ein εἶδος μοιχείας sei, wird hier nicht ausdrücklich gesagt (s. indeß 19, 9.), aber es wird mehr als dies gesagt, nämlich daß dadurch selbst die zwei andern, die eine neue Ehe eingehen, sich eines Antheils an der μοιχεία schuldig machen: so tritt die Verwerflichkeit der Handlung noch deutlicher hervor **). Nur ge-

*) Druthmar, welcher τ. ἀρχαίοις als Dat. nimmt, glaubt hier die Weglassung desselben eben daraus erklären zu dürfen, weil das Gebot nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in der pharisäischen Modifikation angeführt werde, ebenso Socin, während Beza, der es als Abl. nimmt, die Weglassung gerade dadurch motivirt, weil hier keine Glosse zugefügt ist; von Przipcov wird die Auslassung für zufällig erklärt.

**) Statt μοιχᾶσθαι hat BD, Orig. u. e. A. μοιχευθῆναι, vermuthlich darum, weil μοιχᾶσθαι und μοιχάω nach den Gramm. nur vom Manne gesagt wird; würde μοιχευθῆναι passivisch genommen, so

gen die leichtsinnige Scheidung von Seiten des Mannes wird hier gesprochen, denn die Frau hatte das Recht darauf anzutragen bei den Hebräern ebensowenig als im alten Rom. Ἀπολύειν, entsprechend dem שִׁלַּח im A. T., ist der eigentliche Ausdruck für diese von dem Manne ausgehende Scheidung (obwohl bei Diod. Sic. l. XII. c. 18. es auch von der Frau steht, die den Mann entläßt); in Attika war ἀποπέμπειν (dimittere), ἐκβάλλειν der von dem Manne, ἀπολείπειν (relinquere) der von der sich scheidenden Frau gebrauchte terminus (Meier u. Schömann, der Attische Prozeß S. 413.) *). Desto auffallender ist es, daß sich Mrc. 10, 12. auch ein der Frau ertheiltes Verbot findet, sich nicht zu scheiden. Zwar kamen Beispiele vor, wo jüdische Frauen von ihren Gatten sich entfernten und andere Ehen eingingen, wie die Herodias, auch eine Salome, welche sogar ihrem Gatten Kostobaras einen Scheidebrief schickte (Jos. antiqu. XV. 7. 10.), allein Josephus bemerkt auch, daß dies eine von den Römern und Griechen aus eingedrungene, dem väterlichen Gesetz widersprechende Licenz gewesen sei, so daß der Ausspruch, wenn man sich mit Grot., Mich. auf diese Beispiele berufen will, noch nicht erklärlich wird, wollte man selbst Mich. zugeben, Christus habe eben auf das Vergehen der Gemahlin des damaligen Landesfürsten, des Antipas, Rücksicht genommen. Waren nämlich solche Ausschweifungen der Frauen eine freche Licenz, so gehörte sie von vorn herein unter die Kategorie des Ehebruchs (vgl. Sir. 23, 32.), und es bedurfte nicht erst der Vermittelung durch den Begriff eines allzu laxen Scheidungsprincips; wozu noch kommt, daß an die Fälle böslicher Verlassung bei den Worten eigentlich nicht gedacht werden kann, sondern nur an förmliche Scheidung, insofern ἀπολύειν steht. Wollte man aber auch dieser letzteren Schwierigkeit mit Fritzsche durch Annahme der Lesart von cod. D ausweichen: ἐὰν γύνη ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς καὶ κτλ.,

---

erschiene die Frau nur als leidend durch die Sünde Anderer, nicht zugleich durch ihre eigene.

*) Andere Ausdrücke bei Paulus und Josephus sind χωρίζεσθαι, διαζευχθῆναι, ἀφιέναι, bei Philo, Plutarch ἀπαλλάσσειν, vorzüglich bei den kirchlichen Schriftstellern ἐκβάλλειν, ἐξωθεῖν, Coteler. patres ap. I. S. 463.

so bliebe doch die erstere ungelöst zurück. Sollte nun aus dem Bewußtseyn der ersten christlichen Gemeinde der Ausspruch des Herrn erweitert worden seyn? Aber auch Paulus führt ihn und zwar ausdrücklich als Ausspruch des Herrn an (1 Kor. 7, 12. 13.). So wird man sich dem Geständnisse nicht entziehen können, daß Christus — man bemerke überdies: er spricht privatim mit seinen Jüngern, nicht vor dem Volke — ebenso im Hinblick auf seine zukünftige ἐκκλησία gesprochen habe, wie Mtth. 18, 17. (Storr, Kuinoel) *). — Gesetzt indeß, wir besäßen diesen Ausspruch bei Mrk. nicht, welcher in Betreff des Rechtes zur Scheidung die Frau dem Manne gleichstellt, so würde diese Berechtigung sich dennoch aus der Lehre des Herrn über den Begriff der Ehe ergeben **). — Es ist nun zu fragen, ob der Ausdruck παρεκτὸς λόγου πορνείας etwas Anderes aussage, als das einfache πορνείας, und ob πορνεία selbst einen weitern Begriff als den des Ehebruchs habe. Von Schwarz zu Olearius de stylo N. T. S. 270., Palairet, Gratz wurde λόγος hier, wie auch in manchen Verbindungen bei den Klassikern, als bloß periphrastisch angesehen, wiewohl es vielmehr in den betreffenden Stellen die Bed. ratio, proportio behält. An eben diese Bed. hielt sich Kypke und erpreßte den Sinn: «außer dem, was im Verhältnisse der πορνεία steht, mit ihr in eine Klasse gehört» — wie er selbst sagt, nur eine Auskunft, um eine Relaxation des Ausspruches zu gewinnen; von Pringle war sogar πονηρίας konjekturirt worden. Eher

*) Ganz unanwendbar war Christi Ausspruch übrigens auf die jüdischen Verhältnisse der Frau nicht, denn im Falle des Unvermögens des Mannes stand ihr die Scheidungsklage frei, s. Danz uxor maritum repudians in Meuschen N. T. ex Talmude illustratum S. 688., Mich. Mos. Recht II. S. 270 f. Vgl. überhaupt Storr observ. III. 206 f.

**) Die Scheidung von Seiten der Frau muß indeß im 4ten Jahrh. nicht häufig gewesen seyn, wie man dies aus dem Beispiel der vielbesprochenen Fabiola schließen muß, die, weil sie sich von ihrem ehebrecherischen Manne getrennt und einen andern geheirathet hatte, herben Tadel erfuhr, so daß Hieron. sich genöthigt sieht, zu ihrer Vertheidigung erst den Satz geltend zu machen: quidquid viris jubetur, hoc consequenter redundat in feminas, in Betreff der Wiederverehlichung aber — die er übrigens nicht geradezu loben will — auf 1 Kor. 7, 9. zu provociren. S. den Brief über sie ep. LXXVII. ad Oceanum.

kann man fragen, ob nicht mit Hackspan notae miscellaneae III. S. 31. und Wolf λόγος in der hellenistischen Bed. von πρᾶγμα zu nehmen sei = πρᾶγμά τι πορνικόν, αἰσχρουργία τις; von Stier wird daran erinnert, daß der Ausdruck πορνεία mit Rücksicht auf V. 28. im Sinne Christi selbst ausgelegt werden müsse. Es soll von uns nicht Gewicht darauf gelegt werden, daß die in den LXX. häufiger vorkommende Bed. des Wortes λόγος = Sache im N. T. wohl nirgends festzuhalten ist (vgl. Wahl im Lex. im Gegensatz zu Bretschneider): würde nicht aber, wenn der Ausdruck sogar jedes ἀκολάστως βλέπειν mit in sich schlösse, dies Gebot der Scheidung von Christo noch weit mehr als selbst von Moses, ja bis zur Aufhebung des Ehebandes selbst erweitert seyn? Dazu kommt, daß Mtth. 19, 9. einfach μὴ ἐπὶ πορνείᾳ hat. So bleibt denn nur übrig, die alte lat. Uebers. als richtig anzuerkennen, welche theils praeter causam fornicationis, theils excepta ratione fornic. hat; λόγος bedeutet im Hellenistischen (2 Mos. 18, 16. 22, 8.) und im Klassischen, wie das lat. causa «der Anklagegrund, die Anklage». Nun hat man einerseits durch strengere Fassung des πορνεία eine größere Weite des Gebots zu erlangen gewußt, andererseits durch Relaxirung dem πορνεία selbst jene erweiterte Bed. von πρᾶγμά τι πορνικόν zuzueignen gesucht. Man hat einerseits gefragt, falls der Ehebruch gemeint sei, warum doch das engere, andererseits warum das weitschichtigere Wort πορνεία gebraucht worden? D. Paulus streitet auch noch im ex. Handb. dafür, daß πορνεία nur Hurerei und hier nur die Hurerei vor der Eheschließung bezeichnen könne, allein wer kann läugnen, daß die μοιχεία nur die species und πορνεία die Gattung? überdies stand ja auf jenem Vergehen die Strafe der Steinigung (5 Mos. 22, 21.). Andererseits meint man, πορνεία sei = ἀκολασία, wie es von Suidas erklärt wird, Theophyl. zu πορνεία Röm. 1, 29. bemerkt: πᾶσαν ἁπλῶς τὴν ἀκαθαρσίαν τῷ τῆς πορνείας ὀνόματι περιέλαβεν und zu 1 Thess. 4, 3., wo der Apostel ἀπὸ πάσης (so las Theod.), πορνείας warnt, sagt Theod.: ὅτι πολλὰ τῆς ἀκολασίας εἴδη. Indeß, mag auch der Ausdruck zuweilen im erweiterten Sinne gebraucht seyn, dennoch geht niemals dabei (auch

nicht Tobiä 8, 7.) seine eigentliche Bed. unter, welche Theod. zu Röm. 1, 29. so angiebt: ἡ οὐ κατὰ γάμον συνουσία. Am weitesten ist unter den Neueren in der Relarirung des Begriffs Selden gegangen, Uxor hebraica l. III. c. 23. S. 355., nach welchem es nichts mehr heißen würde als mores pravi. Muß nun πορνεία = μοιχεία gefaßt werden, so läßt sich auch der verlangte Grund angeben, warum nicht dieser terminus sondern jener gebraucht sei, einmal, weil es dem Erlöser darauf ankommen konnte, den Gattungsbegriff des Lasters hervorzuheben, sodann, weil gleich darauf μοιχᾶσθαι im erweiterten, und, wenn man will, uneigentlichen Sinne gebraucht wird *). Die weiteste Ausdehnung ist dem Worte von Aug. gegeben worden und vor ihm von Hermas **); in der Auslegung der Bergpredigt zieht er nämlich die geistige Bed., den geistigen Abfall von Gott, in den Begriff mit hinein, und da Kol. 3, 5. der Geiz im geistigen Sinn εἰδωλολατρεία heißt, auch diesen, so daß er am Ende schließt: omnino quaslibet illicitas concupiscentias, quae animam corpore male utentem a lege Dei aberrare faciunt et perniciose turpiterque corrumpi ***). Das Ansehen Aug. und zugleich der Drang der Praxis verschaffte diesem seinem erweiterten Begriff der πορνεία eine weitverbreitete Anerkennung in der Kirche. In den Dekretalen (decretum Gratiani II. causa 28. quaest. 1.) heißt es: moechia est duplex, videlicet spiritualis et carnalis, ebenso Beda, die glossa ordin. Bei weitem die Mehrzahl der Kirchenväter blieb jedoch bei der strengern Fassung stehen. Orig. zu K. 19. in Matth. t. XIV. stellt sich zwar ebenfalls das Be-

*) Sehr richtig wird dies in der ev. Kirchenzeitg. 1836. No. 97. dem Bonner theol. Gutachten über die kirchliche Einsegnung unrechtmäßigerweise Geschiedener 1836. entgegengehalten, welches Gutachten ebenfalls den Begriff von πορνεία erweitert nehmen will.

**) Hermas, Pastor l. II. c. 4.: non solum moechatio est illis, qui carnem suam coinquinant, sed et is, qui simulacrum facit, moechatur.

***) Später wurde er gegen diese Erweiterung bedenklich, ohne jedoch seine Ansicht zum Abschluß zu bringen und sagt in den retract. I. c. 19.: nec volo in re tanta tamque ad dignoscendum difficili putare, lectorem istam sibi nostram disputationem debere sufficere, sed legat et alia etc.

denken auf, ob nicht Vergiftung, Kindermord, heimliche Beraubung des Mannes ein eben so gültiger Scheidungsgrund sei, als der Ehebruch, wagt indeß nicht von dem Worte Christi abzuweichen *), ebenso Hilar., Clem. Alex. Strom. l. II. S. 506., Chrys., Hieron. **). — Da die Textesworte zu keiner Erweiterung berechtigten, die Praxis der Kirche aber und — wie es scheint — die Vernunft selbst eine solche fordert, so suchte man auf einem andern Wege das Gewünschte von dem Text zu erlangen. Man hielt sich für berechtigt — zumal, da Paulus 1 Kor. 7. noch einen andern Scheidungsgrund erwähne — ohne weiteres alles dasjenige mit einzubegreifen, was dem Vergehen des Ehebruchs gleich gerechnet werden könne, so die römischen Ausleger: Mald., Jansen, Cornel. a Lap., auch Zwingli und der Socinianer Wolzogen, während Socinus und Przipcov bei der strengern Fassung stehen bleiben. Es sind vielfache Ursachen, bemerkt Mald., welche dem Ehebruch gleich kommen, sed ne liberum cuique esset, caussas fingere dimissionis, tres potissimum ecclesia definivit, wenn das Weib der Sodomiterei schuldig, oder der Häresie, oder wenn sie den Mann zu schwerer Sünde zu versuchen trachtet. Die Frage, warum dann doch von Christus nur diese eine erwähnt worden, wird von Mald. dahin beantwortet: weil bei dieser die Scheidung lebenslänglich und die Versöhnung unzulässig, richtiger von Radbert, Jansen: weil der Ehebruch die causa propria der Scheidung sei. Oberflächlicher ist die Glosse Zwingli's, nach welcher nur beispielsweise das Eine Vergehen angeführt seyn soll: hic enim mos est scripturae sanctae, ut uno exemplo contenta

*) Indeß stellt er die scharfsinnige Vermuthung auf, da der Erlöser nicht gesagt: «Keiner solle sich, außer bei Ehebruch, scheiden», sondern «wer sich, außer in diesem Falle, scheide, mache, daß die Geschiedene die Ehe bricht» — ob er damit nicht bloß ausdrücken wolle: «wer eine Frau wegen anderer Laster von sich lasse, setze sie erst dem Ehebruch aus».

**) Zu Mtth. 19, 10. sagt dieser: grave pondus uxorum, si excepta causa fornicationis eas dimittere non licet, quid enim si temulenta fuerit, si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si gulosa, si vaga, si jurgatrix, si maleſica, tenenda erat hujusmodi? Volumus nolumus, sustinenda est. Cum enim essemus liberi, voluntariae nos subjecimus servituti.

universa ejusdem generis exempla comprehendat. Non ergo adulterium dumtaxat causa est divortii, sed praecipua fere. Kann man wohl umhin, bei allen diesen Versuchen, das strenge bindende Schriftwort aufzulockern, sich an die 44ste These von Harms zu erinnern: «die Vernunft thut, wie der Prediger that, der den Physiker Ritter kopulirte. Zu den Worten des Formulars: «Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden», setzte derselbe hinzu: es sei denn aus wichtigen Gründen»! Andere Auswege schlug die neuere Zeit ein, damit Christus weder der Vernunft, noch der gegenwärtigen Praxis widersprochen zu haben scheine. Es wurde alles Gewicht auf den unterscheidenden modus der jüdischen Scheidung, von welcher auch der Erlöser spreche, und der christlichen gelegt — jener ein Privatakt der Willkühr des Mannes, dieser ein objektiver, obrigkeitlicher Rechtsakt (Mich. z. d. St., Reinhard's Moral III. S. 396. 4. A., Flatt's Moral S. 579., Stäudlin's Moral S. 459. 3. A., de Wette Sittenlehre III. S. 249 f. u. a.); die Auskunft von D. Paulus wurde oben erwähnt. Bei dem moralischen Urtheil über die einzelne Scheidung ist nun auch jener Unterschied gewiß überaus wichtig, allein wenn Christus auf die ursprüngliche göttliche Idee der Ehe zurückgeht, diese in seinem Reiche herrschend machen will und eben aus ihr seinen Ausspruch über die Scheidung ableitet, dürfte dieser selbst nur als ein temporaler angesehen werden — zumal da doch Mrc. 10, 12. geradezu über die jüdischen Verhältnisse hinausgreift? Aus eben diesem Grunde ist auch die Auskunft zu verwerfen, welche Heumann im Interesse, das Gebot zu relaxiren, Schleiermacher in dem entgegengesetzten, es zu restringiren, erwählt, die Ausnahme παρεκτὸς λόγου πορνείας bloß aus Rücksicht auf die Ehe unter Juden zu erklären *). Zulässiger kann die eigenthümliche Ansicht von Liebetrut erscheinen, es sei nur an-

*) Nach Heumann soll Christus bloß der enormen Laxheit der Juden gegenüber diese rigorose Entscheidung gegeben haben, ohne gerade damit andre Scheidungsgründe auszuschließen, während Schleiermacher «die christliche Sitte» S. 340. das Gebot aus dem entgegengesetzten Interesse lokalisirt, um die schlechthinnige Unauflöslichkeit der christlichen Ehe behaupten zu können.

gegeben, welches einzelne Vergehen zur Scheidung berechtige, Widersetzlichkeit der Frau im Allgemeinen habe von selbst die Ehe aufgehoben (a. a. O. S. 168.). Doch ist klar, daß bei dieser Fassung der Ausspruch alle bestimmte Grenzen verlieren würde, denn nicht nur ist «Widersetzlichkeit» schon ein weiter Begriff, sondern wie vieles andere kann und muß dieser gleichgestellt werden!

Bevor wir uns darüber erklären, warum gerade diese und keine andre Ausnahme erwähnt sei, ziehen wir noch die Lesart Mtth. 19, 9. in Erwägung. Daß die am meisten bestätigte Lesart μὴ ἐπὶ πορνείᾳ hie und da den Zusatz des εἰ erhalten hat, daß bedeutende Autoritäten παρεκτός lesen, kann das Bedenken erwecken, ob die Ausnahme nicht dort ein späterer aus unserer Stelle herübergekommener Zusatz sei, wie dies Hug de conjugii christiani vinculo dissolubili Freiburger Zeitschr. 1816. S. 4. andeutete, und seitdem auch von Liebetrut a. a. O. S. 95 ff. vornehmlich aus dem Grunde behauptet worden, daß an jener Stelle die Ausnahme den Nachdruck der Rede schwäche. Ein gewisses Bedenken mag allerdings zurückbleiben; da jedoch die Worte in keinem cod. fehlen, auch nicht buchstäblich denen an unsrer Stelle entsprechen, so ist doch zu ihrer Auslassung keine hinlängliche Berechtigung vorhanden. Läßt sich darthun, daß gerade der Ehebruch und eben nur er das Eheband löst, so hat auch die Hinzufügung dieser Ausnahme in der erwähnten Stelle keineswegs etwas Befremdendes. Erwägt man nun, was sich uns oben ergeben hat, daß die fleischliche Verbindung als die Spitze in der Realisirung des Begriffs der Ehe anzusehen, berücksichtigt man das εἰς μίαν σάρκα und 1 Kor. 6, 16., so ist offenbar, daß der Ehebruch in sich selbst die Auflösung des ehelichen Verhältnisses ist und die gesetzliche Scheidung nur als eine äußerliche Erklärung zu der faktisch vollzogenen Scheidung hinzukommt *). Von diesem Gesichtspunkte aus angesehen, läßt sich ferner sagen, daß die hier erwähnte Ausnahme nicht hinderte, den Ausspruch über die Scheidung so allgemein zu

*) Μίαν, sagt Theod. disp. IX. de graec. affect. curatione (T. IV. ed. Hal. S. 944.), μόνην ἀφορμὴν διαλύσεως ἔδωκε, τὴν ἀληθῶς διασπῶσαν τὴν ζεύγλην.

ſtellen, wie wir ihn Mrc. 10, 11. 12. Luc. 16, 18. 1 Kor. 7, 10. finden. Freilich aber gewinnt es nun auch den Anſchein, daß von andern Scheidungsgründen, als eben dieſem, nicht die Rede ſeyn könne und ein ernſtes Bedenken entſteht, wenn dennoch der Apoſtel 1 Kor. 7, 15. 16. die Erklärung abgiebt, daß bei der gemiſchten Ehe, wenn der ungläubige Mann mit der Frau nicht mehr zuſammenſeyn wolle (*οἰκεῖν μετ' αὐτῆς**)), die Frau nicht weiter gebunden ſei (*οὐ δεδούλωται*). Das Bedenkliche ſchwindet allerdings, falls *οὐ δεδούλωται* nichts weiter ſagen will, als: «ſie iſt nicht verpflichtet, den Umgang feſtzuhalten und dem Manne überall nachzufolgen», wie denn auch vielfach der Ausdruck ſo gefaßt worden, in den lehrreichen Abendunterhaltungen der geflüchteten franzöſiſchen Proteſtanten, welche den Titel führen: vesperae Groningianae (1718.) S. 220 ff., desgleichen von Bengel, Flatt im Komm. z. d. St. und in der Moral S. 583.; auch von Billr., Olsh., Meyer. Doch läßt ſich an der Berechtigung der Bengelſchen Note: sed cum exceptione illa: maneat extra conjugium zweifeln, ſobald man einerſeits den Gebrauch des שֶׁעֲבַד in den jüdiſchen Ehekontrakten berückſichtigt, andererſeits das *δέδεται* V. 39., welches dort zum ausdrücklichen Gegenſatz hat *ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι*. Die meiſten proteſt. Ausleger finden in der That hier das Zugeſtändniß der Wiederverehelichung **). Ich ſelbſt hatte mir jenen Einwurf in der früheren Auflage gemacht, muß ihn aber gegenwärtig zurücknehmen, einmal da die Worte: «unter ſolchen Umſtänden iſt ſie nicht geknechtet», doch zunächſt nur eine Beziehung auf das Zuſammenleben haben, ſodann da doch auch V. 10. 11. das *χωρίζεσθαι* ſo gebraucht wird, daß dabei das *καταλλαγῆναι* als noch möglich gedacht iſt. So wenig wird durch dieſe Verord-

*) *Συνοικεῖν* umfaßt bei den Klaſſikern das ganze eheliche Zuſammenleben, *συνοίκησιον* bei Spätern = matrimonium, Cotelerius patres apost. I. S. 463.

**) So wird der apoſtoliſche Ausſpruch mit Entſchiedenheit von Ambroſiaſter z. d. St. gefaßt, mit Berufung auf die Strenge des Esra K. 10. in Bezug auf heidniſche Ehen, vgl. auch Luther in der Schrift von der babyl. Gefangenſchaft (bei Walch XIX. S. 126.), Calv. zu 1 Kor. 7, 12., Beza zu V. 15., die proteſtantiſchen Dogmatiker, de Wette, Nitzſch Syſtem der chriſtl. Lehre S. 326. 3. A.

nung des Ap. das von dem Erlöser aufgestellte Princip der Unauflösbarkeit der Ehe geschwächt, daß es vielmehr in seiner Kraft anerkannt wird. Man erwäge folgendes: die Ehe zwischen verschiedenen Glaubensgenossen, zwischen Christen und Heiden ist nach des Apostels Ueberzeugung (vgl. μόνον ἐν κυρίῳ V. 39.) dem Begriffe der christlichen Ehe widersprechend, wo sie bestand, hat er sie — worin die stärkste Anerkennung der bindenden Kraft des natürlichen Bandes sich zu erkennen giebt — nicht aufgelöst, zugleich in der Hoffnung einer zukünftigen Heiligung des natürlichen Bandes, der Entwickelung einer geistigen Gemeinschaft. Falls jedoch der heidnische Theil, von leidenschaftlichem Gegensatz gegen den neuen Glauben seines Gatten — daß nur von solcher Abneigung die Rede, ergiebt das Prädikat ἄπιστος — entflammt, auf der Lösung dieses natürlichen Bandes bestand, ließ dann noch sich jene geistige Hoffnung hegen? Ist dann nicht das ohnehin bloß natürliche Band als aufgelöst zu betrachten? Eine Trennung läßt der Ap. in diesem Falle zu, doch keine Scheidung — es träte denn die neue Verehelichung des Mannes ein, und — da dies nach Möglichkeit zu verhüten, da selbst in diesem schlimmsten Falle der Hoffnung nicht gänzlich zu entsagen — dies liegt bei richtiger Fassung in der Formel τί οἶδας *) —, so geht der Rathschlag des

*) Ich hatte schon in den frühern Auflagen einige für die Auffassung der Formel τίς οἶδεν entscheidende Bemerkungen gemacht, welche Meyer im Komm. z. d. St. gar nicht, de Wette nicht hinlänglich berücksichtigt hat. Es kommt nämlich darauf an, ob diese Formel eine bejahende oder verneinende Antwort erwarten lasse. Luther übersetzt: «was weißt du, ob du», und so erklären Este, Bengel und Semler: «da seine Bekehrung eine so ungewisse Sache ist, so bestehe nicht auf die Fortdauer des Bandes», wogegen alle andere Ausleger, auch noch neuerlich Billroth, Rückert, Olsh. erklären: «weißt du denn, ob du nicht doch den Mann bekehren wirst»? Dagegen hat nun Meyer mit falschen, von de Wette zurückgewiesenen Argumenten, aber auch de Wette selbst Einspruch gethan, und es ist die verneinende Fassung wieder vorgezogen worden. Mit Berufung auf Pred. Salom. 8, 21. und auf den Zusammenhang (?) meint de Wette, daß die Formel eine negative Antwort erwarten lasse, erkennt jedoch selbst an, daß מִי יוֹדֵעַ 2 Sam. 12, 22. Joel 2, 14. Jonas 3, 9. Ausdruck bescheidener Hoffnung sei, wo auch die LXX. τίς οἶδεν εἰ μή haben. Ich hatte auch Esth. 4, 14. angeführt, wo מִי יוֹדֵעַ אִם, für welche Form de Wette

Ap. dahin, lieber so lange als möglich die Trennung zu hindern und das consortium vitae nicht aufzugeben. Auf keine Weise läßt sich also sagen, daß diese seine Erklärung mit der des Herrn in Widerspruch trete *). —

Unsere exegetische Forschung ist zu einem strengen Resultat gelangt und trifft hierin mit den gewichtigen Stimmen überein, welche sich in neuerer Zeit über die Trauung unchristlicherweise Geschiedener in der Ev. Kirchenz. haben vernehmen lassen, (J. Müller) «Christus und unser Zeitalter in Beziehung auf die Ehebündnisse zwischen Geschiedenen» 1829. N. 22—25., (D. v. Gerlach?) «über das Gutachten der Bonner Fakultät in Betreff jener Frage» 1836. N. 97. 98. Wir haben nun auch die Anwendung des exegetischen Ergebnisses auf das praktische Gebiet in der Kürze in Erwägung zu ziehen, und zwar ist die Frage hier die doppelte, ob es der Gesetzgebung des christlichen Staates, ob es der

---

einen Beweis verlangt. Ueberdieß hatte ich auf den klassischen Gebrauch verwiesen, namentlich in dem von Orig. und A. öfters angeführten heraklitischen Fragment des Euripides: τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; Es ist anerkannt, daß Euripides hier nach seiner orientalischen Weltanschauung die Bejahung andeutet, weshalb auch die Parodie jener unhelleniſchen Sentenz bei Aristophanes in den Fröschen, s. Küster zu Suidas s.v. τίς οἶδεν und Conz und Bergler zu Aristoph. Ranae v. 1514. Ja selbst οὐκ οἶδα εἰ, welches sonst nicht dem lat. haud scio an, sondern dem vereor ut entspricht, läßt zuweilen wenigstens die Sache ganz dahingestellt, so daß sie auch eintreten könnte, s. Elmsley zur Medea v. 911. ed. Lips. S. 239. und Bornem. zu Xenoph. conviv. VIII. §. 9. Man könnte auch noch auf einen Chrys. provociren, der doch den griech. Sprachgebrauch kennen mußte — bei Theod. wird die Fassung nicht deutlich; indeß sind die anderen Nachweise stärker.

*) Und selbst wenn Paulus dort die Wiederverehelichung gestattete, daß selbst dann nicht von einem Widerspruche mit Christo die Rede seyn könnte, ist von jenen älteren Auslegern überzeugend dargethan worden, vgl. z. B. Beza zu 1 Kor. 7, 15. und Gerhard loci theol. XVI. S. 183 f. Zunächst wird von allen bemerkt, es sei hier von einem Falle die Rede, den Paulus, da er von dem Erlöser nicht berücksichtigt worden, aus dem Geiste desselben zu entscheiden hatte. Bei Gerhard heißt es dann ferner: Christus ostendit causam divortii faciendi, apostolus causam divortii patiendi, Christus loquitur de eo, qui a conjuge divertit, Paulus de eo, a quo conjux divertit, Christus de separatione voluntaria, Paulus de separatione invita.

christlichen Kirche zustehe, unter gegebenen Umständen jene strengen Forderungen zu ermäßigen. Das erstere ist unseres Wissens in neuerer Zeit auch von den strengsten Vertheidigern des Wortes Christi nicht ganz in Zweifel gestellt worden. Auch könnte es nicht geschehen, ohne Wesen und Aufgabe des Staates zu verkennen. Wir sinken nicht, indem wir dieses sagen, zu dem niedrigen Begriff desselben herab, welcher seinen Zweck auf die Verwaltung des Rechts von Mein und Dein beschränkt, wir erkennen ihn an als den auf eine nationale Eigenthümlichkeit gegründeten Organismus eines Theils der Menschheit zur Förderung der Gesammtheit der Lebenszwecke. Aber das Mittel seiner Würkung ist allein das Gesetz und dessen Verwaltung und das Gesetz nichts andres als die rechtlich fixirte Sitte. Was sich für den christlichen Staat hieraus ergiebt, ist Folgendes. Er kann die Gesinnung nicht durch das Gesetz erwecken, er kann auch in Betreff der Ehe nur solche Gesetze geben, die noch in der Sitte der christlichen Völker einen Halt haben — wir erinnern an das Wort des Plutarch über die drakonischen Gesetze, oben S. 220. So vermag der Staat nicht durch das Gesetz die Schließung ächter christlicher Ehen zu bewürken, so vermag er, wo in der Masse des Volks die christliche Gesinnung fehlt, die ganze Strenge der christl. sittlichen Gesetzgebung nicht zum Principe der bürgerlichen zu machen. Hat Moses eben als Gesetzgeber für eine bürgerliche Ordnung das Recht gehabt, πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ die Forderungen des göttlichen Gesetzes zu ermäßigen, so kann es auch der christlichen Obrigkeit nicht abgesprochen werden. So haben die ersten christlichen Kaiser verfahren (s. später die geschichtlichen Auseinandersetzungen). Nur in dem Maaße, als der christliche Staat die Ehrfurcht seiner Unterthanen vor dem Gebote der Schrift und die Energie der Kirche, ihnen die Anerkennung zu verschaffen, voraussetzen darf, kann er die Gesetzgebung der christlich-sittlichen Strenge nahe bringen. Die Geschichte der deutschen Gesetzgebungen seit dem Verfall des Glaubens zeigt, wie, selbst ohne durch Rücksicht auf die herrschende Sitte sich leiten zu lassen, und den, damals noch vorhandenen, tieferen Kern derselben im Volke verkennend, die Ge-

setzgeber, weil selbst vom Geiste der Zeit beherrscht, von der Strenge mehr nachließen, als es dem damaligen Stande der Sitte nach nöthig gewesen wäre. Soweit das Urtheil über das Verhältniß der bürgerlichen Gesetzgebung zu den sittlichen Forderungen des Christenthums. — Der Staat, eben weil er nur durch das Gesetz und daher nicht auf die Gesinnung würken kann, bedarf aber der Religion, um die Gesinnung zu erwecken. Und auch abgesehen davon — weil er die Gesammtheit der Lebenszwecke zu fördern hat, muß er diese Pflege vor allem der Religion als der höchsten Lebenssphäre angedeihen lassen. Er wird die verschiedenen Religionsgemeinschaften als Theilorganismen ihre religiösen Angelegenheiten leiten lassen; die protestantische und katholische Konfession wird in Ehesachen je nach ihrer Fassung des Schriftworts entscheiden; erscheinen diese Grundsätze mit dem Staatswohl wegen allzu großer Strenge unvereinbar, so wird der Staat die bürgerliche Ehe einführen; den Religionsgemeinschaften wird es überlassen bleiben, ob sie diejenigen als die ihrigen anerkennen wollen, welche dieses die Familie begründende Verhältniß ohne die von der Kirche auszutheilende Sanktion eingehen wollen. Bei dieser relativfreien Stellung der Kirche kann das Urtheil über das, was einerseits der Staat, andrerseits die Diener der Kirche zu thun haben, keine Schwierigkeit machen. Wie überaus schwierig dagegen die Stellung der letztern bei einem Abhängigkeitsverhältniß wird, wie das gegenwärtige der protestantischen Kirche, hat namentlich Liebetrut mit wehmutherweckender Evidenz zu Tage gelegt. Von der praktischen Beurtheilung dieser Verhältnisse haben wir an diesem Orte abzusehen, auch fällt sie je nach den verschiedenen Gesetzgebungen und kirchlichen Verfassungen verschieden aus. Dagegen haben wir nun der Frage uns zuzuwenden, ob die Kirche selbst — eine Selbständigkeit vorausgesetzt, wie sie großentheils die römische zu behaupten weiß — die von Christo ausgegangenen Ordnungen und Gebote ermäßigen dürfe. In dieser Hinsicht treten nun die angeführten zwei Abhandlungen der Ev. Kirchenz. mit den herrschenden Ansichten in den entschiedensten Gegensatz. Während von Liebetrut, Märklin, Daub, Schleiermacher, Nitzsch, auch von dem S. 229. erwähnten Bonner theol. Gutachten, der gegenwärtigen Kirche

zum Theil die weitesten Zugeständnisse gemacht werden, und von Harleß, Ethik S. 224. wenigstens die desertio malitiosa neben dem Ehebruche als gültiger Scheidungsgrund festgehalten wird, erkennen jene Aufsätze keinen anderen als den von Christo selbst genannten auch für die gegenwärtigen Verhältnisse der Kirche an. Auch unserer Ansicht nach ist dies das Richtige, allein — wir setzen hinzu — sobald sich die Glieder der Kirche auf selbständig freie Weise zur Mitgliedschaft bestimmt haben. Und dies ist der Fall bei einer Organisation, wie sie die reformirte Kirche in Schottland und Amerika erzeugt hat, bei welcher zur Kirche im engern Sinne nur diejenigen gehören, welche mit dem Bekenntnisse ihrer Wiedergeburt und der Zustimmung der Gemeinde die Aufnahme erlangt haben. Für solche ist natürlich das Ideal des Reichs Gottes das Gesetz ihres Lebens, und wie oft und wie viel sie auch negativ hinter demselben zurückbleiben, werden sie jemals sich unterfangen dürfen, bewußterweise durch einen positiven Akt, wie der der Scheidung und Wiederverehelichung, einen Ausspruch Christi zu übertreten? Allerdings wird nun auch da die Frage erhoben: wie aber, wenn auch bei solchen Individuen schon die Schließung der Ehe dem Ideal des christlichen Ehebundes nicht entsprach? Soll dasjenige Verhältniß nach der Forderung des Ideals festgehalten werden, welches weder in seinem Entstehen, noch in seinem Bestehen demselben entspricht*)? Wie scheinbar nun

*) Dies ist die breite Basis, auf welcher die oben erwähnten Theologen ihre mehr oder weniger strengen Ansichten von der Auflösbarkeit der Ehen begründen. «Die einzige Bedingung, heißt es bei Daub (System der Moral 2. Th. 2. Abth. S. 25.), der Unauflösbarkeit der Ehe ist nur die, daß die Ehe selbst eine würkliche und wahrhafte Ehe war, also zu ihrem Wesen die sittlichen Tugenden des unbedingten Vertrauens und der unbedingten Treue hat; aber diese Bedingungen können fehlen: dann kann sie aufgelöst werden, weil sie keine Ehe war». Schleierm. a. a. O. S. 351.: «Wenn uns der Staat plötzlich dieselbe Stellung geben wollte, welche die katholische Kirche hat, wir würden uns sicher in nicht geringer Verlegenheit finden. Denn da das Verlangen nach Trennung der Ehe immer nur da entsteht, wo bloß die Leidenschaft oder fremde Motive sie geschlossen haben, welchen Erfolg könnten wir erwarten? Keinen andern als das erzwungene Fortbestehen aller der Ehen, die von Anfang an weiter nichts waren, als Scheinehen und

auch diese Frage lautet und von wie vielen Stimmen sie erhoben wird, so müssen wir nichtsdestoweniger urtheilen, daß die Frage ihren guten Grund nur hat, so lange von einem Verlöbniß die Rede ist, nicht aber nach dem Vollzuge der Verbindung. Ist am Altare der göttliche Ausspruch erschallt: «Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden», ist von Seiten der sich Verbindenden vor Gott das Gelübde abgelegt: «bis daß uns scheide der Tod», ist dasjenige eingetreten, was Christi Ausspruch als den faktischen Ausdruck des Bundes bezeichnet, so haben die also Verbundenen die Folgen eines solchen eingegangenen Bundes auf sich zu nehmen, welche es auch seien. Eine Scheinehe, eine bloße larva, wäre ein solches Verhältniß nur dann zu nennen, dürfte man eben nichts von derjenigen christlichen Gesinnung voraussetzen, welche fortgesetzt strebt, die Form mit dem rechten Inhalt zu erfüllen, und, insofern dies nicht gelingt, das Mangelhafte mit dem Gefühl eigner Verschuldung als ein von Gott verhängtes — wie Luther sagt «seliges» — Kreuz zu tragen. Anders stellen sich dagegen die Verhältnisse, wo die Mitgliedschaft der Kirche sich mehr als ein äußerliches Geschick darstellt, denn als innerliche eigene That, und dies ist der Fall, wo wie in der katholischen und lutherischen Kirche die Firmelung und Konfirmation alle Getauften und Unterrichteten ohne Ausnahme in einer noch dazu der Un-

deren Auflösung beide Theile fortwährend wünschen». Stier a. a. O. S. 155.: «Das weltliche Gesetz nicht bloß im Staate, sondern sogar die kirchliche Satzung kann nicht nur mosaische Nachsicht üben, sondern sie muß es, wo dieselben Gründe und Voraussetzungen es fordern, als wo Gott der Herr durch Moses also gethan hat, die Ehescheidung kann gerade so wenig entfernt werden, als der Eid. — Dies neue Ehegesetz des Herrn, wie alle Gesetze der Bergpredigt, ist keineswegs ausgesprochen, um der heilsam nachlassenden Ordnung im Geiste der mosaischen Gesetzgebung ein für alle mal und zwangsweise von außen hinein ein Ende zu machen, sondern um stufenweise Erfüllung zu finden von innen heraus». Am unbefangensten wird von Märklin (Studien der Würtemb. Geistlichkeit B. VII. H. 1. S. 119.) das Zugeständniß gemacht, daß zwar die Schrift über jene einzige Scheidungsnorm hinauszugehen nicht berechtige, daß jedoch die Macht des philosophischen Begriffs der Ehe zu dem Geständniß dränge, ob auch «die Grundansicht der Ehe dem Erlöser zum Bewußtseyn gekommen, so doch nicht die nothwendigen Ergebnisse derselben».

mündigkeit angehörenden Lebensperiode in die christliche Gemeinschaft aufnimmt, und die Kirche nur unter dem Gesichtspunkt einer Erziehungsanstalt für Bekehrte nicht bloß, sondern auch für Unbekehrte zu Christo betrachtet wird. Hier kann es nicht fehlen, daß sich nicht sogar solche finden sollten, bei denen selbst die ersten Voraussetzungen vermißt werden, um eine christliche Ehe zu schließen und eine geschlossene christlich zu führen. Bei solchen Verhältnissen wird man schwanken können, welches von beiden der Idee einer christlichen Kirche mehr entspreche, ob dies, mit Rücksicht auf die σκληροκαρδία nach dem Vorbilde Mosis die Ehescheidungsgründe zu erweitern und — wenngleich unter Hinweisung auf das, was die christliche Vollkommenheit fordert — auch den Verbindungen unchristlich Geschiedener einen kirchlichen Segen zu ertheilen *), oder ob dies, solche Mitglieder, wenn nicht gänzlich auszuschließen, doch wenigstens mit ihrem Ansinnen auf Scheidung an ein andres Forum, als das kirchliche zu verweisen und den kirchlichen Segen schlechthin vorzuenthalten. Wir müssen nun gestehen, daß uns hier ein Dilemma vorzuliegen scheint, von welchem die eine Seite nicht geringere Bedenken erweckt als die andere, so daß uns nur übrig bleibt, darauf zurückzukommen, daß der Akt der Aufnahme zur Mitgliedschaft in der Kirche noch auf eine andre Weise organisirt seyn müßte, als es in unsern deutschen Landeskirchen der Fall ist, daß die Konfirmation in vorgerückterem Lebensalter erfolgen und sowohl die beharrliche Weigerung der betheiligten Individuen, als die motivirte Zurückweisung der Kirche freistehn müßte.

Noch ist im Bisherigen eine Frage unerledigt geblieben, die: ob nach dem Worte des Herrn in den Fällen des Ehebruchs dem schuldigen oder wohl selbst auch

*) Dies ist der Gesichtspunkt, der mit Ernst und Würde in dem erwähnten Gutachten der Bonner Theologen vertreten wird. «Die Trauung solle (S. 22. 23.) in aller Stille geschehen, im Pfarrhause oder in der Sakristei, bei den Schuldigen mit Anwendung besonderer Formulare» u. s. w. Ein ähnliches Verfahren verordnet eine Märkische Konsistorialordnung von 1573 (Mylius corpus constitut. Marchicarum I. col. 316.) — doch auch dies nur für solche, welche bei Trennung wegen der zwei kirchlichen Scheidungsgründe, des Ehebruchs oder der desertio malitiosa, nach Verlauf von vier Jahren sich wieder verehelichen wollen.

dem unschuldigen Theile die Wiederverehelichung gestattet sei? Ob dem schuldigen — diese Frage konnte unter den jüdischen Verhältnissen nicht entstehen, da wenigstens der Ehebrecherin der Tod bestimmt war. Aber auch innerhalb der christlichen Verhältnisse konnte sie nicht aufgeworfen werden, indem Ausschließung von der Kirche auf sieben Jahre oder zeitlebens — seit Entstehung der Klöster, Verweisung der Ehebrecherin ins Kloster verordnet war. Nachdem die Gesetzgebung des Staates von mosaisch-christlichen Elementen durchdrungen worden, wurde durch Constantin der Ehebrecherin und dem, der sich mit ihr vergangen, der Tod bestimmt, ebenso von dem Sachsen- und Schwabenspiegel der Ehebrecherin wie dem Ehebrecher, von der Bambergensis dem letztern; zu derselben Strenge neigen sich die Reformatoren *), desgleichen protestantische Provinzialgesetze, der Ehebrecher, wie die Ehebrecherin werden mit Todesstrafe belegt in der Sächsischen Polizeiordnung des Kurfürsten Moritz von 1542, des Kurfürsten August von 1572, in der Mecklenburgischen Polizeiordnung von 1572. Für die Strafbestimmungen des Staates läßt sich niemals ein allgemeines objektives Gesetz aufstellen, da seine Gesetzgebung durch die Beschaffenheit der Sitte bestimmt wird. Was dagegen die Kirche anlangt, so kann sie nach ihrem Geist nur zu ihrem nächsten Geschäft machen, bei dem schuldigen Theil das Gefühl der Bußfertigkeit zu erwecken,

*) Luther beantwortet die Frage, was mit der geschiedenen Ehebrecherin zu thun sei, wenn sie nicht Keuschheit halten könne, in der kurzen Form der zehn Gebote (vom Jahre 1520) dahin (bei Walch X. S. 723.): «Antwort: Darum hat Gott im Gesetz geboten, den Ehebrecher zu steinigen, daß sie diese Frage nicht bedürften. Also soll auch noch das weltliche Schwert und die Obrigkeit die Ehebrecher tödten.... wo aber die Obrigkeit säumig und lässig ist und nicht tödtet, mag sich der Ehebrecher in ein ander fern Land machen und daselbst freien, wo er sich nicht halten kann; aber es wäre besser todt mit ihm, um böses Exempels willen zu meiden». Melanchthon im Komm. u. loc. theol. spricht ebenfalls für Tod oder ewige Landesverweisung. Calvin und Bucerus beklagen sich mehrfach darüber, daß die Obrigkeit an dem Ehebrecher nicht die Todesstrafe ausübe, und Beza in der Schrift de divortiis et repudiis op. theol. II. 89. erzählt mit Freude, daß endlich communi suffragio von der Genfer Bürgerschaft dem Ehebruch die Todesstrafe zuerkannt worden sei.

dagegen dem unschuldigen ans Herz zu legen, den Bußfertigen aufzunehmen, wie Gott ihn aufgenommen hat. Somit wäre denn auch zugleich, was des beim Ehebruch unschuldigen Theiles Pflicht sei, mit ausgesprochen. Die alte Kirche spricht hierüber entgegengesetzte Ansichten aus. Einige Stimmen erklären sich nicht nur für die Zulässigkeit der Wiederverehelichung des unschuldigen Theils, sondern verbieten sogar, wie es scheint, die Wiederaufnahme des verstoßenen *). Aber die mildere Praxis gewann die allgemeinere Herrschaft. Bei Hermas (pastor, mand. 4. c. 1.) heißt es: si scierit vir, uxorem suam deliquisse et non egerit poenitentiam mulier et permanet in fornicatione sua et convivit cum illa vir, reus erit peccati ejus et particeps moechationis ejus. — — Et dixi illi: quid, si mulier dimissa poenitentiam egerit et voluerit ad virum suum reverti, nonne

*) Nach attischem und römischem Recht verfiel in Atimie, wer seine im Ehebruch ertappte Frau nicht verstieß: ἐπειδὰν ἕλοι τὸν μοιχὸν, μὴ ἐξέστω τῷ ἑλόντι συνοικεῖν τῇ γυναικὶ, ἐὰν δὲ συνοικῇ ἄτιμος ἔστω ([Pseudo?] Demosth. c. Neaeram 1374, 20.). Dieselbe gesetzliche Strenge scheint sich in den constitt. apost. l. VI. c. 14. auszusprechen: ὁ κατέχων τὴν παραφθαρεῖσαν, φύσεως θεσμῷ παράνομος· ἐπείπερ ὁ κατέχων μοιχαλίδα, ἄφρων καὶ ἀσεβής. Ἀπότεμε γὰρ αὐτὴν, φησὶν (Prov. 18, 12.), ἀπὸ τῶν σαρκῶν σου. Οὐ γάρ ἐστι βοηθὸς ἀλλ' ἐπίβουλος, πρὸς ἄλλον ἀποκλίνασα τὴν διάνοιαν. Indeß ist hier wohl nur gegen die Fortsetzung der Ehe mit einer unbußfertigen Ehebrecherin gesprochen, vgl. oben was Hermas sagt. Große Strenge in dieser wie in anderen Hinsichten spricht sich in den canones des Basilius aus. In can. 26. ad Amphil. erklärt er sich gegen die Heirath zwischen dem Buhler und der Buhle, in can. 31. verbietet er mit Entschiedenheit die Wiederverehelichung bei einer desertio malitiosa, so lange die Todeskunde von dem Entwichenen nicht eingegangen, in can. 21. verlangt er, daß der ehebrecherische Mann unbedingt von der Frau wieder aufgenommen werde, die ehebrecherische Frau dagegen geschieden bleibe, er setzt hinzu: καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥᾴδιος, ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε. Einen mittleren Weg schlägt das Concil zu Elvira can. 10. (313) ein, die von dem Ehebrecher Geschiedene von der Wiederverehelichung abzumahnen, und wenn sie nicht Folge leiste, ihr erst nach dem Ableben des zweiten Mannes oder bei ihrem eigenen Tode das Abendmahl zu reichen. Die Fabiola, welche sich von dem ehebrecherischen Manne geschieden und wieder geheirathet hatte, findet selbst bei einem Hieron. wenn nicht Rechtfertigung, doch Entschuldigung, s. oben S. 227. Am nachgiebigsten sind die canones der Synoden in Betreff der Wiederverehelichung bei Fällen der Blutschande, s. Klee die Ehe S. 51 f.

recipietur a viro suo? Et dixit mihi: imo, si non receperit eam vir suus, peccat et magnum peccatum sibi admittit, sed debet recipere peccatricem, quae poenitentiam egit, sed non saepe, servis enim Dei poenitentia una est. Nur als Ausnahme von der Regel gedenkt Orig. t. XIV. in Mtth. in der bereits S. 222. angezogenen Stelle solcher Fälle, wo die Episkopen bei Lebenszeiten des Mannes der Frau die Verheirathung gestatteten (und es sind doch wohl — was Erasm. zu 1 Kor. 7. freilich in Zweifel zieht — wegen Ehebruch Geschiedene gemeint). Mit Strenge richtet die Verheirathung Geschiedener Tertullian de monog. c. 9. Im Concil zu Nantes can. 12. (Cotel. zu den patres apost. I. 86.) wird angeordnet, daß die Ehebrecherin sieben Jahre Buße thue, dann dem Gatten die Wiederaufnahme freistehe, doch so daß er mit Buße thue und beide gemeinschaftlich zum Tische des Herrn treten. Von großem Einflusse war das Urtheil des Aug. In dem Buche: de fide et operibus c. 19. bekennt er, venialiter falli quemque, der aus dem Worte Christi entnehme, daß dem unschuldigen Theile bei den wegen Ehebruch Geschiedenen die Wiederverheirathung freistehe, aber in dem Werke de conjugiis adulterinis, welches er dem Pollentius auf seine Fragen über 1 Kor. 7, 10. 11. zugeschrieben, erklärt er sich dahin, daß der unschuldige Theil unverehlicht bleiben und die Reue des schuldigen abwarten müsse, denn wahrlich nicht zu seinem Schaden und nicht zu seiner Schande werde einer mit einer solchen Ehebrecherin sich wieder vereinigen, wie die, zu welcher Christus gesagt hat: «so verdamme ich dich auch nicht, gehe hin und sündige hinfort nicht mehr». Usque adeo, sagt er de nuptiis et concupiscentia l. I. c. 10., manent inter viventes semel inita jura nuptiarum, ut potius sint inter se conjuges, qui ab alterutro separati sunt, quam cum his, quibus aliis adhaeserunt. Auch Luther hat wenigstens hinsichtlich der Ehebrecherin in der Schrift «von Ehesachen» vom Jahr 1530 (bei Walch Th. X. 949 ff.) mit Milde dazu ermahnt, der Bußfertigen die Aufnahme nicht zu verweigern.

Ueberblicken wir noch schließlich die Geschichte der Ansichten über Ehe und Ehescheidung, namentlich in

der christl. Kirche *). Müßte die Stufe, zu welcher sich Griechenland in der Erfassung des Begriffs der Ehe aufgeschwungen, nach dem Manne bestimmt werden, in welchem man die schönste Blüthe des griechischen Geistes anzuerkennen pflegt, nach Plato, so wäre dieselbe die niedrigste, insofern in dem Urbilde seines Staates an die Stelle der Ehe und der Familie, die Vielweiberei und das abstrakte Verhältniß der Einzelnen allein zu der Macht des Staates tritt. Aber wenn auch in der gesammten alten Welt jene Tendenz vorwaltet, auf abstrakte Weise den Einzelnen und seine Interessen dem Staat als absoluter Macht unterzuordnen, so war die würkliche Sitte doch besser, als das Ideal des Philosophen. Von den Heldenzeiten an ist die Monogamie unter den Griechen herrschend, die Bigamie nur zweifelhafte Ausnahme, dagegen auch neben der Ehe das Konkubinat durch das Gesetz und die Sitte gestattet. Die gesetzliche Gestattung der *παλλακία* s. bei Diog. Laert. l. II. c. 26.; der bei der *παλλακή* gefundene Buhle durfte dem Ehebrecher gleich getödtet werden, Lysias de caede Erat. §. 31. Charakteristisch ist der Zweck, welcher resp. den Hetären, den Beischläferinnen und den Weibern bestimmt wird bei Demosth. c. Neaeram 1386, 19.: *τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν· τὰς δὲ παλλακὰς, τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος· τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως, καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.* Gewiß darf man, was hier als Zweck der Ehe angegeben wird, als herrschende Ansicht ansehen, doch haben Einzelne diesem äußerlichen Zwecke mehrfach einen erhabnern geistigern Hintergrund gegeben. Dies mag schon von Xenophon gelten in seinem *οἰκονομικός*, desgleichen von Aristot. Ethicorum Nicom. l. VIII., vor Allem von Plutarch in seiner trefflichen Schrift: *γαμικὰ παραδείγματα*; man sieht mit Erstaunen, wie durch diesen Griechen gesetzgebende Stimmen christlicher Kammern beschämt werden, indem er die Einheit des Götterglau-

*) Zur Bildung des exegetischen Urtheils ist diese Kenntniß wünschenswerth. Zwar ist der eigentliche Ort für diese Angaben die Geschichte der Sittenlehre, indeß werden die wenigen Hülfsmittel der Art nicht immer zur Hand seyn, auch haben wir die Data einerseits übersichtlich zu machen gesucht, andererseits vervollständigt.

bens als ein wesentliches Stück der gedeihlichen Ehe bezeichnet (c. 19.). Der Frau stand in Attika die Klage über die κάκωσις gegen den Mann zu, auch der gerichtliche Antrag auf Scheidung, doch so, daß sie eigenhändig die Anklage, welche die Gründe zur Trennung angaben, der Behörde zu überreichen hatte; die Scheidungsgründe im attischen Recht sind uns nicht mehr bekannt (Meier und Schömann a. a. O. S. 413.). Die Nothzucht unterlag nach dem Solonischen Gesetz nur der verhältnißmäßig geringen Strafe von hundert Drachmen (Wachsmuth griechische Alterth. II. 1. Abth. S. 272. 1. A.) — desto strenger die Strafe des Ehebruchs; bei Ertappung auf der That war der beleidigte Gatte zur schmachvollsten Privatrache berechtigt, in andern Fällen verhängte das Gericht in den verschiedenen Staaten verschiedene, immer aber sehr harte Strafen (Meier und Schömann a. a. O. S. 330 ff.). — Die Sittenstrenge des alten Roms giebt sich auch in seinen Eheverhältnissen zu erkennen. Schon der Begriff, den die römischen Rechtsgelehrten von der Ehe aufstellen, übertrifft den vieler Rechtslehrer und Philosophen der christlichen Welt, in den Pandekten erklärt sie Modestinus als das consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio (de ritu nupt. l. 1.), vgl. inst. de patria potest. §. 2.: nuptiae sunt viri et mulieris conjunctio individuam vitae consuetudinem continens. Es wird berichtet (Tert. apol. c. 6.), daß in den ersten 520 Jahren nach Erbauung der Stadt keine Ehescheidung vorgekommen sei, welches jedoch nicht ganz zuverlässig (vgl. Savigny in den Abhandlungen der Berliner Akademie von 1814. u. 15.); hatten Mann und Frau sich veruneinigt, so stiftete eine Unterredung in dem sacellum der Dea Viriplaca die Aussöhnung und in Eintracht kehrten sie aus dem Wohnsitz der Göttin wieder zurück (Valer. Max. II, 1, 6.). In altbürgerlicher Einfalt spricht Cato aus, er halte es für etwas weit lobenswertheres, ein guter Gatte, als ein großer Senator zu seyn (Plutarch vita Catonis c. 20.). Doch stand die Frau bei aller ihr damals gezollten Achtung in größter Abhängigkeit, nur dem Manne — und zwar um sehr geringfügiger Ursachen willen — stand das Recht der Scheidung zu, auch der Ehebruch des Mannes gab ihr diese Berechtigung nicht.

Diese Heiligkeit des Geschlechtsverhältnisses wurde indeß geschwächt durch die ausdrückliche gesetzliche Anerkennung des Konkubinats, als eines untergeordneten Eheverhältnisses für Unverheirathete. Schon in den späteren Zeiten der Republik verschwand die alte Strenge; Aemilius Paulus verstieß seine Frau, ohne einen Grund angeben zu können, Cicero die Terentia, weil sie eine unbedeutende Schuld gemacht und die Publilia, weil sie sich über den Tod seiner Tochter Tullia zu freuen schien. Auch die Frauen fingen in jener Zeit an, sich von den Männern zu scheiden und zwar so leichtfertig, daß Juvenal zu seiner Zeit (VI. V. 228.) sagt: fiunt octo mariti quinque per autumnos. — Daß in der christlichen Kirche allein der Ehebruch als zulässiger Scheidungsgrund anerkannt wurde, haben wir vorher gesehen, selbst was den von Paulus erwähnten Fall 1 Kor. 7, 15. betrifft, so legen die Kirchenväter, nur mit Ausnahme des Ambrosiaster, dort so aus, daß man sieht, sie haben an eine Scheidung ohne das Recht der Wiederverehelichung gedacht. Ja wie wir zeigten, war selbst bei der Scheidung um Ehebruchs willen die Regel, daß der unschuldige Theil auf eine neue Ehe verzichtete. Nachdem die Kaiser das Christenthum angenommen hatten und in einem großen Theile der Bevölkerung die christliche Sitte herrschend geworden, konnten die frühern Gesetze nicht mehr Bestand haben, in mehrfacher Hinsicht veränderten sich auch die Bestimmungen über eheliche Verhältnisse. Unter Constantin wird das Verbot des Konkubinats der Verehelichten erneuert, dagegen das des Cölibats abgeschafft, die Ehescheidungen erleiden Beschränkung. Die Scheidungen cum bona gratia d. i. bei gegenseitiger Uebereinstimmung bleiben, der Frau wird das Recht auf Scheidung anzutragen gestattet: 1) wenn der Mann ein homicida, 2) wenn er ein medicamentarius (Giftmischer), 3) sepulcrorum dissolutor; dem Mann, wenn die Frau 1) adultera, 2) medicamentaria, 3) conciliatrix d. i. Kupplerin (cod. Theod. l. I. de repudiis 3, 16.). Da noch ein großer Theil der Bevölkerung heidnisch war, so kann das Maaßhalten in den Beschränkungen nicht befremden, selbst der Ehebruch des Mannes kommt unter den Scheidungsgründen nicht vor *).

*) In der Kirche wurde nach Aug.'s Vorgange die Schuld des

Die spätere Gesetzgebung wird sogar noch nachsichtiger in Betreff der Scheidungsgründe, unter Theodosius I. gelten für die Frau 13, für den Mann siebzehn Gründe der Trennung. Wie weit die neuere Gesetzgebung in den meisten christlichen Staaten in der Erweiterung der Scheidungsgründe gegangen sei, ist bekannt. Gegenseitige Uebereinkunft bei Kinderlosigkeit, außerdem Lebensnachstellungen, Verweigerung der ehelichen Pflicht, impotentia superveniens, entehrendes Verbrechen, ekelhafte Krankheit, tiefgewurzelter Widerwille gelten in den meisten protestantischen Staaten als triftige Scheidungsgründe.

Während so der christlich gewordene Staat mit Rücksicht theils auf altes Herkommen, theils auf neugewordene Sitte die altrömischen Ehegesetze modificirte, bildete die Kirche, ausschließlich auf die Norm der Schrift gestützt, die Principien über Ehe und Ehescheidung selbständig weiter aus. Als es der Fabiola verdacht wurde, des Rechtes der Scheidung sich zu bedienen, welches nach altrömischem Begriff nur dem Manne zustand, entgegnet Hieron.: aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi, aliud Papianus aliud Paulus noster praecipit. Den Dissensus mit dem bürgerlichen Gesetz giebt Gregor v. Naz. zu erkennen ep. 176. (al. 211.): *τὸ ἀποστάσιον τοῖς ἡμετέροις ἀπαρέσκει πάντως νόμοις, κἂν οἱ Ῥωμαίων ἑτέρως κρίνωσι.* Dimittis uxorem, sagt Ambros. l. VIII. in Luc. XVI., zu der Zeit, wo des Theodosius laxe Gesetze bestanden, quasi jure sine crimine et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet, sed divina prohibet. Qui hominibus obsequeris, Deum verere. Auf Grund der mißverstandenen Stelle Eph. 5, 32. bildete sich allmählich in Bezug auf die Ehe der Begriff des Sakraments aus, mit Einfluß auf den Begriff der Ehe

---

Mannes beim Ehebruch, weil er der stärkere Theil, für schwerer angesehen, decret. Grat. II. causa 32. qu. VI. — Bemerkenswerth ist die veränderte Behandlung der unnatürlichen Unzucht in der christlichen Gesetzgebung. Valentinian setzte die Feuerstrafe darauf und dies im Germanischen Rechte bis herab auf den Anfang des vorigen Jahrhunderts. In der preußischen Gesetzgebung ist dies bekanntlich das einzige Vergehen, auf welchem die antike Strafe der Landesverweisung steht.

und auf die Ehescheidung. Der catech. Rom. p. 2. c. 8. qu. 13. giebt als Zweck der Ehe der Patriarchen an: Befriedigung eines Naturtriebes und Fortpflanzung des Geschlechts, um Verehrer des wahren Glaubens zu erziehen, ferner heißt es qu. 14.: «Wie die Ehe, insofern sie eine natürliche Verbindung, anfangs zur Fortpflanzung des Geschlechts eingesetzt ist, so wurde ihr nachher die Würde eines Sakramentes verliehen, damit das Volk zum Dienst und zur Verehrung Gottes und des Erlösers erzogen würde». Unterstützt auch von den strengern Ansichten Aug.'s und den Aussprüchen der Schrift Mrc. 10, 8. Luc. 16, 18. Röm. 7, 2. 1 Kor. 7, 39. gründete die römische Kirche auf die Idee des Sakramentes die Lehre von der schlechthinigen Unauflösbarkeit des Ehebandes quoad vinculum, während die griechische neben dem θάνατος auch die μοιχεία fortgesetzt als gültigen Scheidungsgrund anerkannte. Doch machen sich am Anfange noch einzelne Ausnahmen geltend. Im concilium Vermeriense can. 5. wird dem Manne, welchem von seiner Frau auf den Tod nachgestellt worden, wenn er dies beweisen kann, die Scheidung und Wiederverehelichung gestattet, ebenso can. 9., wenn der Mann seinen Aufenthalt zu wechseln genöthigt ist und die Frau ihm zu folgen sich weigert. Desgleichen im concilium Compendiense can. 16. der Frau eines Aussätzigen, welcher dieser die Erlaubniß giebt, vgl. Cotelerius patr. apost. I. S. 88. Während nach jener Seite hin die römische Kirche die Auflösung schlechthin untersagte, sah sie sich genöthigt, auch nach andern Seiten hin, dieselbe zu erleichtern; sie gab drei (s. oben S. 230.) Scheidungsgründe zu für die immerwährende Trennung quoad thorum et mensam. Schon das decret. Grat., später das conc. Trident. sessio 24. c. 17. fixirten diese Theorie, die protestantische Polemik dawider s. bei Chemnitz examen conc. Trident. P. II. can. VII. und Gerhard loci theol. T. XVI. Fast unmöglich muß die exegetische Rechtfertigung dieser Praxis erscheinen. Diese Verlegenheit zeigt sich schon in dem Vortrage des Sota über diesen Gegenstand auf dem Tridentinischen Concil (Sarpi hist. conc. Trident. VII. §. 73.), eben so bei den neuern römischen Auslegern: Gratz will wie D. Paulus unter πορνεία die vor der Verheira-

thung begangene Unzucht verstehen; Kistemaker «über den Primat Petri und das Eheband» Münster 1806. S. 113. glaubt, daß der Erlöser nur den Sinn des mosaischen Gesetzes bestimmen wolle; Hug de conjugii vinculo indissolubili erklärt die Ausnahme an der Stelle Mtth. 19, 9. für unächt und in der Bergpredigt K. 5, 32. die Erwähnung dieser Ausnahme für eine die strengere Entscheidung vorbereitende Akkommodation des Erlösers; Jäger «Untersuchung, ob die Ehescheidung nach der Schrift und der Kirche ältester Geschichte erlaubt sei, Arnstadt 1804.» entschließt sich zu dem durchgreifendsten Hülfsmittel, die betreffenden Worte an beiden Stellen für Interpolation zu erklären; Waibel «von dem Sakramente der Ehe» Augsb. 1830. S. 44. kehrt zu der verzweifelten Auskunft von Paulus Burgensis zurück, daß Christus nur für die Juden das Gebot gebe. Um vieles einfacher war der Ausweg der Aelteren (Mald., Jansen, Corn. a Lap.), welche nur an die lebenswierige separatio quoad thorum et mensam gedacht wissen wollen, und indem sie das ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην κτλ. selbständig nehmen, dies noch zum Beweise gebrauchen, daß das ἀπολύειν auch nicht in dem Falle der πορνεία das vinculum löse — wobei freilich einerseits unbeachtet blieb, daß von jener separatio quoad thorum et mensam die fragenden Pharisäer und die Juden überhaupt nichts wußten, andererseits die neue Schwierigkeit sich erhob, daß diese Trennung auch noch aus vielen anderen Ursachen zulässig, wie sie denn auch von der römischen Kirche aus mancherlei anderen Ursachen gestattet worden. Es dürfte dies einer der merkwürdigsten Belege seyn, daß der Buchstabe der Bibel allein, wie fest er sei, um die Gewissen zu zwingen nicht ausreicht *). — Die Erschütterung

*) Mit Ausnahme jedoch jener Periode, wo mit überwindungskräftiger Frische das reformatorische Licht in die Geister drang; die Tridentinische Synode zeigt, wie viele römische Prälaten damals wenigstens in einzelnen Stücken von der Exegese der Protestanten überwunden wurden — doch kam eben auch dem Buchstaben das Geisteswehen in der Zeit zu Hülfe. Unter diese theilweise von Luther Ueberwundenen gehörte bekanntlich auch der Kardinal Cajetan; in dem Falle, von dem wir sprechen, gestand er dies zu, daß bei ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην κτλ. die Ausnahme excepta fornicationis causa hinzuzudenken sei.

der bestehenden katholischen Lehre und Praxis durch die Reformation begann mit der Polemik gegen den sakramentlichen Charakter der Ehe, und die kirchlichen Satzungen von Ehehindernissen und Dispensen. Im Streit hiegegen geht Luther in seiner frühesten größern Streitschrift von 1520 de captivitate babylonica ecclesiae, in welcher sich noch mehrfache nicht zur Reife gediehene Urtheile finden, so weit, selbst das Ehehinderniß aus Religionsverschiedenheit nicht anzuerkennen*). Wie zart auch Luther von dem geistigen Bande ehelicher Liebe zu sprechen weiß, so werden doch, wie nachher von Melanchthon in der Apologie, so auch von ihm nur die objektiven äußerlichen Zwecke hervorgehoben. «Es hat der Ehestand zweierlei endliche Ursachen, darum er eingesetzt ist, die erste, daß er eine Arznei seyn solle, damit der Unzucht gewehrt werden möge; die andre und fürnehmste ist, daß ein Anfang und Ursprung seyn solle des menschlichen Geschlechts, auf daß Kinder geboren und das menschliche Geschlecht ausgebreitet werden möge» (bei Walch II. S. 527.). Doch wie Paulus 1 Kor. 7, 2. nur des prophylaktischen Zweckes der Ehe gedenkt und nichtsdestoweniger Eph. 5. auf die innerlichste Weise den Begriff derselben darlegt, so ermangelten auch die Reformatoren dieser Erkenntniß nicht und schon in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft giebt Luther nach dem Vorgange des Apostels dies als Begriff der Ehe, daß sie «eine Figur und Fürbild Christi und der Kirchen sei» (a. a. O. S. 118.). Auf dieser Basis wird von der protestantischen Dogmatik weiter fortgebaut, der finis generalis ist nach Gerhard: gloria dei, der finis specialis, proprius, principalis: die procreatio sobolis, die familiaris societas ac mutuum auxilium; der minus principalis: die praefiguratio amoris et conjunctionis inter

*) «Ich will auch nicht verwilligen in die Hindernisse, die sie nennen die Ungleichheit der Religion, daß weder bloßer Dinge noch mit Fürwendung, daß einer könne zum Glauben bekehrt werden, zugelassen sei, eine Ungetaufte zu der Ehe zu nehmen, wer hat das verboten? Gott oder ein Mensch? Wer hat dem Menschen die Gewalt gegeben, solche Ehe zu verbieten?.. Patricius der Heide hat zur Ehe genommen Monicam die Mutter St. Augustini, eine Christin, warum sollte das nicht auch heutiges Tages zugelassen sein?» (bei Walch XIX. S. 123.)

Christum et ecclesiam; nur als accessorius wird hinzugefügt: scortationis evitatio (loci theol. XV, 403.). In Betreff der Scheidung wird die römische Theorie und Praxis in zwiefacher Hinsicht verändert: es wird die separatio secundum vinculum anerkannt und an die Stelle der drei für die separatio quoad thorum et mensam geltenden Scheidungsgründe treten drei andere. In der Schrift vom ehelichen Leben vom Jahre 1522 werden die drei Scheidungsgründe angeführt: 1) die eheliche Untüchtigkeit — nach römischer Theorie richtiger als Annullirungsgrund gefaßt; 2) der Ehebruch; 3) die Verweigerung der ehelichen Pflicht. Noch eine vierte Ursach wird hinzugefügt, nämlich nach 1 Kor. 7, 10. 11. die desertio malitiosa. Doch während 1520 in der vorher angeführten Schrift vom babylonischen Gefängniß nach jener Stelle die Wiederverehelichung als zulässig erkannt wurde, wird sie hier bestritten: «wenn hie Eines christlicher Stärke wäre und trüge des Andern Bosheit oder Uebel, das wäre wohl ein fein seliges Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel... kann er es aber nicht, ehe denn er Aergeres thue, so lasse er sich lieber scheiden und bleibe ohne Ehe sein Leben lang» (bei Walch X. S. 721 ff.). In der Schrift von Ehesachen vom Jahr 1530 beschränkt sich Luther auf Ehebruch und böslicke Verlassung als triftige Scheidungsgründe, dagegen wird im erstern Falle die Annahme bei eingetretner Besserung empfohlen und außer diesen zwei Gründen zur Scheidung jeder andre abgewiesen, die vorübergehende Entfernung des einen Theils aus Unmuth, die unehrliche Bestrafung und selbst die Lebensnachstellung; in Bezug auf das zweite Mißgeschick heißt es: «solchen Unfall sollen sie mit einander tragen, denn gleichwie sie ein Leib sind worden, so müssen sie auch gleich ein Leib bleiben, es komme Ehre oder Schande, Gut oder Armuth», auf heimliche Gefahr der Nachstellung müsse es der Gemahl eben wagen, offenbarem Vornehmen vermöge die Obrigkeit zu steuern (bei Walch X. S. 950 ff.). Auch nach Calvin und Beza beschränken sich die Ehescheidungsgründe auf das adulterium und die desertio malitiosa (Calvin zu Matth. 19. Beza in der Schrift: de repudiis et divortiis opusc. theol. t. II.), Calvin: elephantiasin volunt justam repudii causam esse,

quia morbi contagio non modo ad maritum sed et ad liberos perveniet; ego autem sicuti pio viro consulo, ut elephantiacam uxorem non attingat, ita ejus repudiandae licentiam non permitto; si quis objiciat, opus habere remedio, qui coelibes vivere nequeunt, ne urantur, dico: remedium non esse, quod extra Dei verbum quaeritur; addo etiam, nunquam illis defore continentiae donum, si domino se regendos tradant, quia sequuntur, quod ille praescripsit. Dagegen wurden Erweiterungen nachgegeben von Melanchthon, Zwingli, Bucer. Melanchthon läßt mit Berufung auf Moses injusta ac desperata violentia und morbus insanabilis gelten. Zwingli (vgl. oben S. 230.) erklärt zu Mtth. 19., die fornicatio sei nur der terminus, infra quem die Scheidungsgründe nicht herabgehn dürften. Bucerus (im Komm. zu Mtth. 19. und B. 2. in der Eduard VI. zugeschriebenen Schrift de regno Christi in den scriptis Anglicanis ed. Basil. 1577.) dringt auf Hinrichtung der Ehebrecher, verlangt mit Berufung auf 5 Mos. 24, 3., daß der schuldige Theil nicht wieder aufgenommen werde (dagegen Beza), gestattet aber ebenfalls die außer dem Ehebruch angegebenen Scheidungsgründe. Von einzelnen Theologen wurde nachher die nachsichtigere Praxis Melanchthons befolgt, so rechtfertigen Sarcerius, Danäus den Grund des morbus insanabilis, Hemming den der immanis violentia oder deportatio propter crimen, Hunnius zu Mtth. die denegatio debiti conjugalis u. s. w. Aber die herrschende Kirchenpraxis der Konsistorien beschränkte sich auf adulterium und desertio malitiosa, welcher letztere Grund freilich schwach genug gerechtfertigt wurde durch den Nachweis aus 1 Tim. 5, 8. daß «wer für die Seinigen nicht sorge, dem Ungläubigen gleichzustellen sei».

Wie bei der Reformation die zu ihrem Rechte gekommene Subjektivität in mancher andern Hinsicht zuerst durch Irrgänge hindurch den rechten Weg gewinnen lernte, so traten auch Geister auf, denen der Begriff der Ehe verschlossen blieb. Ochino und die Anabaptisten vertheidigten die Polygamie, Andere stellten die Ehe schon damals unter den Begriff des Kontraktes. Bei dieser bloß juridischen Seite, unter Hervorhebung

des bloß natürlich-sinnlichen Zweckes, blieben später Juristen und Theologen stehen. Aber wenngleich der Kontrakt — den Ulpian als eine ultro citroque obligatio bestimmt —, unter Vermittelung der Kirche vollzogen, dem ehelichen Bande erst seinen Rechtsbestand verleiht, so kann ihr Begriff doch nicht durch diese Kategorie erschöpft werden; denn während beim Kontrakt die Personen, welche in gewissen Hinsichten ihre Willenseinheit erklären, selbständig gegen einander bleiben, ist gerade das Aufgeben der ganzen eigenen Persönlichkeit das Eigenthümliche der Ehe. Es folgte am Ende des vorigen Jahrhunderts die sentimentale Periode, wo mit Preisgebung selbst dieser rechtlich-sittlichen Seite das Eheband auf die allen Schwankungen unterworfene subjektive Empfindung der Liebe beschränkt wurde (z. B. Thieß über Liebe und Ehe 1801.). Wie schon oben bemerkt, so war es Fichte, welcher außerhalb der Kirche zuerst wieder neben der natürlich-rechtlichen die sittliche Seite der Ehe zur Anerkennung zu bringen strebte *) — in noch durchdringenderer Weise Hegel, wiewohl so, daß die Subjektivität bei ihm sogar zu wenig zu ihrem Rechte kommt. Aber das Verdienst kommt ihm zu, den jüngst vorangegangenen Ansichten gegenüber überzeugend dargethan zu haben, so wenig werde der Begriff der Ehe durch die Kategorie des Vertrages erschöpft, daß «es vielmehr ihr wesentlich sei, vom Vertragsstandpunkte der in ihrer Einzelheit selbstständigen Persönlichkeit auszugehen, um ihn aufzuheben». Während dessen hatte aber auch die Kirche aufs Neue das Bewußtseyn von dem Schatze wiedergewonnen, den sie in ihrer Lehre von der Ehe besitzt, und wir nennen mit Verweisung auf S. 237 f. Schwarz, Schleiermacher, Nitzsch und Harleß **).

*) Doch verdient auch Chr. A. Crusius Erwähnung, der in seiner philosophischen Moral «Anweisung vernünftig zu leben» 1751. 2. A. S. 696 f., wiewohl nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit, die Einsicht zu erkennen giebt, daß die Ehe, wenn auch durch einen Vertrag vollzogen, doch noch etwas anderes sei als ein Vertrag.

**) Wenn der letztere S. 216. sagt: «nur ist es irrthümlich, irgend etwas Anderes, als die Geschlechtsgemeinschaft zur Basis und zum Zweck der ehelichen Gemeinschaft zu machen. Alles Andere, was als Kennzeichen Gott wohlgefälliger Ehe bezeichnet werden kann, ist nur eine Folge davon, daß nach Gottes Willen Geschlechtsgemeinschaft nur in

3. Das Verbot des Eides. V. 33—37. *).

V. 33. Bei beiden Theilen des hier angeführten Gebots kann es zweifelhaft erscheinen, ob bestimmte alttestamentliche Stellen angeführt werden. Ist dies bei οὐκ ἐπιορκήσεις der Fall, so verweist dieses Gebot entweder auf das dritte (nach reformirter Zählung) des Dekalogus 2 Mos. 20, 7. LXX. οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ oder auf 3 Mos. 19, 12. לֹא־תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר, LXX. οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ. Der Gegensatz ἀποδώσεις κτλ. müßte auf Stellen hinweisen wie 4 Mos. 30, 3. oder 5 Mos. 23, 21. Da keine von diesen Anführungen wörtlich entspricht, so kann allerdings fraglich werden, ob auf eine bestimmte Stelle Rücksicht genommen sei, da ferner der affirmative Theil ἀποδώσεις κτλ. nicht gerade so nothwendig, so kann es scheinen, als ob dadurch von den Pharisäern etwas Bestimmtes beabsichtigt worden sei. Nach Mich. sind dies auch keine Gesetzesworte, sondern Ausdeutungen des Gesetzes, und das ἀποδώσεις κτλ. will andeuten, daß

Form der persönlichen Lebens- und Berufsgemeinschaft für Lebensdauer stattfinden soll»: so halten wir diese Aeußerung selbst für irrig oder doch im Ausdrucke verfehlt. Soll nach Gottes Willen die Geschlechtsgemeinschaft nur in Form persönlicher Gemeinschaft für Lebensdauer stattfinden, so muß dieses Soll doch auf einem objektiven, in der Sache selbst gegründeten Principe ruhen, und dann ergiebt sich als die «Basis» der Ehe das geistige Aufgehen zweier Persönlichkeiten verschiednen Geschlechts in einander, und erst als die Vollendung dieses Verhältnisses die Geschlechtsgemeinschaft. Richtiger drückt sich a. a. O. Nitzsch aus.

*) Zur Litteratur des Eides. In antiquarischer Hinsicht findet sich die Litteratur verzeichnet bei Fabricius bibliographia antiqu. S. 427 f. Ueber die Eide bei den Griechen und Römern vergl. Valckenaer Opusc. ed. Lips. T. I., über die bei den nordischen Völkern Grimm Rechtsalterthümer Th. II., über die muhammedanischen die treffliche Dissertation von Millius de Muhammedismo etc. in den dissert. sel. Lugd. Bat. 1743. S. 113., über den Eid bei den Juden den Traktat Schebuoth mit den Bemerkungen von Maim. und Bartenora (Mischna ed. Surenhus. T. IV.), die von einem Schüler von Surenhus Dithmar veranstaltete Ausg. von Maimonides constitutiones de jurejurando Lugd. Bat. 1706., Zeltner de jur. vet. Hebr. Jen. 1693., Haltermann de formulis juram. Jud. Rost. 1701., Seb. Schmid fasc. disp., disp. XI. Zur Geschichte des Eides überhaupt und namentlich in der christl. Kirche Malblanc doctr. de jurejurando e genuinis legum fontibus illustr. 1781., Stäudlin über den Eid 1824.

nur die bei Gottes Namen geschworenen Eide bindend seien. Dies Letztere beurtheilen wir später, die erstere Ansicht muß von vorn herein unwahrscheinlich erscheinen. Da nämlich überall sonst ein Gebot angeführt und eben auf die oberflächliche oder falsche Fassung der Gebote hingewiesen wird, so ist es auch hier anzunehmen, und — darf man voraussetzen, daß das dritte Gebot den Meineid verbietet, so ist am wahrscheinlichsten die Beziehung eben auf ein Gebot des Dekalogs. Wie man nun auch den Sinn des Wortes Christi V. 34. fasse, mag es den Eid überhaupt oder nur das leichtsinnige Schwören verbieten, so geht diese Bestimmung über das mosaische Gesetz hinaus, so läßt sich, wie es scheint, die streng protestantische Ansicht nicht halten, daß von Christo nur der wahre Sinn des Gesetzes aufgedeckt werde. Während dies hier von den Socinianern und den römischen Erklärern urgirt wird, sucht daher die orthodox-protestantische Exegese entweder nachzuweisen, daß das dritte Gebot die unnöthigen (leichtfertigen) Eide verbiete (so Scherzer colleg. Anti-Socin. S. 333.), und die Beziehung auf Meineid, wenn nicht geradezu falsch, doch nicht erschöpfend sei (Calv., Spanh., Luth. im Katech.), oder sie findet darin die pharisäische Verkehrung jenes Gebots, daß man sich nur einseitig an Einen Ausspruch des Gesetzes hielt, daß man nach 3 Mos. 19, 12. bloß die Meineide und bloß die beim Namen Gottes geschworenen Meineide verwarf, während die leichtsinnigen Eide durch 2 Mos. 20, 7., das Schwören bei den Kreaturen durch 5 Mos. 6, 13. Jer. 5, 7. verdammt werde. Diese Stellen sind nicht beweisend, insofern die erstere würklich nur ein Verbot des Meineides ist, die letztern das Schwören bei falschen Göttern verbieten; ist der Ausspruch des Erlösers gegen das unnöthige und insofern leichtfertige Schwören im gewöhnlichen Leben gerichtet, wie die Ausleger der genannten drei Konfessionen annehmen, so ist allerdings zuzugeben, daß das mosaische Gesetz darauf nirgend hinweist, daß vielmehr das Gebot des Dekalogus über den Eid aus dem ihm zum Grunde liegenden Principe weiter entwickelt worden; hat nämlich das Verbot des Meineids zum Principe die Ehrfurcht vor Gott, so wird dies Princip noch weiter entfaltet durch das Verbot auch der gedankenlos ausgesprochenen, wenngleich wahren Betheue-

rung beim göttlichen Namen. Der affirmative Zusatz aber — insofern wir ihn als pharisäische Glosse ansehen dürfen — hat das mosaische Gebot insofern noch mehr entkräftet, als es durch denselben auf die promissorischen Eide beschränkt wird, während es doch auch die assertorischen mit befaßt.

V. 34—36. Dem nächsten Eindrucke nach besteht die πλήρωσις des alttestamentlichen Gebots darin, daß nicht bloß das ἐπιορκεῖν, sondern sogar das εὐορκεῖν, nicht bloß der Meineid, sondern auch der Eid untersagt wird *). Wir haben die Bed. und die Konstruktion von ὅλως in Erwägung zu ziehen. Es ist = dem adverbialisch gebrauchten τὸ ὅλον, τὰ ὅλα, τοῖς ὅλοις, vgl. πάντη, πάντως, πάντα, πᾶσι, Epiktet sagt: ὅρκον παραιτήσει εἰς ἅπαν (enchir. c. 33.) — wiewohl mit eingeschobenem εἰ μὲν οἷόν τε. Es stellt ὅλως die Gesammtheit dem Einzelnen gegenüber und bildet den Gegensatz zu κατὰ σμικρά und κατὰ μέρος, vgl. 1 Kor. 5, 1. 6, 7. 15, 29., Plato sophistes §. 22. ed. Heind., Xenoph. Mem. VI. 1, 17. I. 2, 35., Wetst. zu 1 Kor. 5, 1. So kommt es nun darauf an, welches das Einzelne sei, dem das ὅλως gegenübertritt. Da Christi Gebot sich auf das unmittelbar vorhergehende alttestamentliche bezieht, so ist die species des ἐπιορκεῖν jenes Einzelne, welchem das genus des ὀμνύειν überhaupt gegenübertritt; äußerst treffend Bengel: omnino utrumque, falso et vere jurandi, genus, non tamen verum juramentum universaliter prohibet. Es könnte statt ὅλως auch ἁπλῶς stehn, d. i. ohne Nebenbestimmungen, vgl. in der Rhetorik: ἁπλῶς ἐκφέρειν Dion. Hal. de Thuc. 53, 2., Arist. de mundo 6, 12.: μετὰ ἁπλῆς κινήσεως; im Talmud bei Geboten בִּכְלָל und בִּפְרָט. Unrichtig wird daher der Gegensatz gefaßt, wenn man mit den Bestreitern des Eides sich dem ὅλως gegenüber alle species des εὐορκεῖν denkt, aber eben so unrichtig, wenn man die einzelnen Gattungen der nachher genannten Eide bei der Kreatur als Gegensatz denkt, und demnach, ὅλως an die Partition anschließend,

*) Das Wort Meineid stammt von einem Subst. mein: nequitia, improbitas, vgl. mittelhochd. mein: perfidia (Nibel. 3896.), s. Grimm Rechtsalterthümer II. 904.

übersetzt: veto ne quocunque modo sic juretis, so Dan. Heinsius *) exercitationes sacrae, Lugd. Bat. 1639. S. 27., Beza, Er. Schmid, Heumann «ihr sollt durchaus nicht in jener Meinung schwören», Flatt (Moral S. 382.). Auch das läßt sich nicht sagen, daß ὅλως die direkten und die indirekten Eide bei Gott, den Eid in jeder Form, zusammenfasse (Calv., Beza, Mald., Chemn., Neander), denn das vorhergehende Gebot lautet nicht: «du sollst bloß bei Gott schwören», in dem affirmativen Satze kann das κυρίῳ der Wortstellung nach nicht urgirt werden (wie Mich., Fr., Baumg.-Crus. es meinen), vielmehr liegt auf ἀποδώσεις der Nachdruck; nur wenn man ἀποδοῦναι τοὺς ὅρκους mit Kypke übersetzen dürfte: praestare jusjurandum, könnte ὅλως so gefaßt werden, allein, wenngleich die Sprache jene Uebers. zuläßt, so würde dann wieder der Gegensatz zu οὐκ ἐπιορκήσεις vermißt. Sollte indeß vielleicht ὅλως noch eine andere lexikalische Bed. haben können, als die angenommene? Nik. a Lyra beruft sich darauf, daß non omnino nur eine theilweise Verneinung sei, indem er übersieht, daß omnino hier nicht unmittelbar mit der Negation verbunden; Peter Miller in der Abhandlung vom Eide, Leipzig 1771. will es wahrlich übersetzen, was ganz unzulässig ist. Aber von Chemn. wird andeutend erwähnt, daß es auch die Bed. habe: «im Ganzen». In der That nähern sich dieser Bed. die Formeln: ὅλως δέ, τὸ δὲ πᾶν im Sinne von ne multa, denique, ferner ὅλως εἰπεῖν, τὸ δὲ ὅλον, τὰ ὅλα, τοῖς ὅλοις (vgl. Bremi zu Demosth. Olynth. III. S. 187., anders Wesseling zu Diod. Sic. T. II. S. 268.). In einer Stelle bei Aristot. polit. II. 2. §. 4. muß man es durchaus so nehmen. Es wird dort untersucht, ob es besser sei, daß die Gemeinschaft der Güter oder ein bestimmt abgegränztes Privateigenthum stattfinde und der Philosoph entscheidet, ὅλως d. i. im Allgemeinen müsse Privateigenthum

*) Der herbe überlegene Widersacher des holländischen Kritikers, Salmasius, ruft demselben zu: judicium et bona mens quo abistis! Er wendet richtig ein, wenn es dort heiße: non pejerabis und hier non esse jurandum nisi per dei nomen, so vermisse man den entsprechenden Gegensatz (de foenore Trapezitico S. 269.).

stattfinden *). Steht nun das Wort auch hier in diesem Sinne? Hat Christus nur im Allgemeinen das Schwören untersagt, so weist er ausdrücklich auf Ausnahmen hin und das ist es, was wir bei der herrschenden Praxis in Betreff des Eides erwarten. Bedenklich erscheint jedoch dies, daß eine solche ausdrückliche Beschränkung den Gegensatz zu dem ἐπιορκεῖν allzu schwächlich erscheinen läßt, und ferner, daß in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch jene Bed. des Wortes nirgend vorkommt, auch das aram. סך, בִּכְלַל, oder was Christus im Aramäischen gebraucht haben mag — einen ähnlichen Ausdruck mußte er aber gebrauchen — diese Bed. nicht haben konnte.

So wäre denn zuzugestehen, daß der Erlöser in der Vermeidung des Eides eine höhere Sittlichkeit erkennt, als in der Vermeidung des Meineides. Was noch das Sprachliche anlangt, so ist ὀμόσαι als Inf. von λέγω abhängig, welches im klassischen Griechisch, wie im Hellenistischen = κελεύω; irrigerweise wird der Inf. von der Vulg., Beza, Georgi im Sinne des Imp. gefaßt. — Nun erhebt sich indeß die Frage: will Christus damit den Eid durchaus untersagen? Dies wäre wider den Begriff des Eides, wider das Beispiel Pauli und Christi selbst, wider die Heiligkeit des Eides nach alt- und neutestamentlicher Anschauung, ja auch die Art der Eide, welche er nennt, lassen dies nicht glauben.

Was ist der Eid? Dem historischen Begriffe nach ist er eine Betheuerung im Hinblick auf Gott oder auf eine besonders mächtige in andern Fällen eine besonders theure Kreatur; wir sagen: im Hinblick auf Gott, dies zeigen die Präpositionen bei den verbis jurandi εἰς, ἐν, per, bei, in den slawischen Dialekten: auf, zu (na). Da Gott als Rächer des Bösen gedacht wird, so liegt in den Eiden bei Gott zugleich die Erklärung, sich seiner Ahndung der Unwahr-

*) Die Stelle lautet: ἕξει γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων ἀγαθόν· λέγω δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ἐκ τοῦ κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἰδίας· δεῖ γάρ πως μὲν εἶναι κοινὰς, ὅλως ἰδίας. Garve umschreibt: «nach der Regel nämlich, im Ganzen muß jede Sache eigenthümlich seyn — nach besondern Umständen aber und in partieller Absicht muß sie als gemeinschaftlich angesehen werden».

heit zu unterwerfen; die Eide bei mächtigen Gegenständen der Natur, wie Himmel, Erde, Sonne beruhen auf pantheistischer Anschauung und Personifikation; die Eide bei theuren Gegenständen, wie das Haupt, Jerusalem, das Schwert, drücken die Bereitwilligkeit aus, sich dieses Gegenstandes im Falle der Unwahrheit zu begeben — da dies sich nur unter Vermittelung der Gottheit vollziehen kann, so sind sie indirekterweise Eide bei Gott. Demnach ist der Eid bei der Gottheit — auf welchen, wie wir sehen, auch alle übrigen zurückkommen — eine Betheurung der Wahrheit unter Vergegenwärtigung der die Unwahrheit rächenden Gottheit. Hierauf kommen die Moralisten zurück, Sailer, Reinhard, de Wette, Harleß S. 140. *). Liegt hienach im Eide etwas sittlich Verwerfliches? So wurde am Ende des vorigen Jahrh. von Vielen geurtheilt nach dem Vorgange von Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 2. A. S. 240.): Der Eid sei ein abergläubischer Gebrauch, da man hier durch eine Formel den Menschen zur Aussage der Wahrheit bewegen wolle, «die über jene Aussage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen (denen er ohnedem wegen einer solchen Lüge nicht entgehen kann) über sich ausruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben, oder nicht»; unter den Theologen werden dieselben Gründe geltend gemacht von Pott de jurisjurandi natura morali in der sylloge comm. T. V., K. Ludw. Nitzsch de judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis, comm. VI., Gutbier in Augusti's theol. Blättern 1ster Jahrgang Nr. 24. S. 374. u. A. Aber ist auch nur die Annahme richtig, daß der Schwörende, der sich der göttlichen Strafe unterwirft, voraussetze, sie würde ihn ohne diesen Eid nicht treffen? Beruht nicht der Eid schon

*) Da sonst die Etymologie so häufig bestimmt den Begriff der Sache nachweist, so fragt man auch beim Eide danach. Das deutsche Wort ist dunkel, von Adelung ist ת herbeigezogen worden, Grimm vergleicht aiva, eiva d. i. Gesetz, in den schwedischen Gesetzen lag (lex) für Eid. So ist jus und jurare Ein Wort. Ὅρκος von ἕρκω, ἀρκέω s. Scheidius zu Lennep Etymol. II. 685. Diese Etymologien beruhen also auf dem Zwecke des Eides, den Hebr. 6, 16. angiebt.

auf der Voraussetzung des Glaubens an eine das Böse strafende Gottheit, so daß er mithin nur als die Betheurung anzusehen, man vergegenwärtige sich das, was gemäß dieses Glaubens die Folge der Unwahrheit ist? So läßt sich also, den christlichen Glauben an Gott vorausgesetzt, der Eid an sich nicht antasten. Anders freilich bei einem abstrakten Deismus, der Gott von den menschlichen Dingen möglichst fern halten zu müssen glaubt, so der Peripatetiker Simplicius, dem es als eine Herabsetzung des höchsten Wesens erscheint, ἐπὶ ἀνθρωπίνοις πράγμασι — ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν μικροῖς καὶ εὐτέλεσι — τὸν θεὸν παράγειν (Simplicius c. 44. zu Epikt.) *). Solche deistische Abneigung spielt auch durch die von Kant ausgegangene Opposition gegen den Eid hindurch, so beruft sich Gutbier a. a. O. darauf, daß ja nur derjenige Zeuge seyn könne, der sichtbar zugegen, daß der Meineidige ja nicht Gott, sondern nur Menschen belügen will (!) u. s. w. Wo erkannt wird, daß gerade dies die wahre Frömmigkeit ausmacht, sich des Zusammenhanges alles Endlichen mit Gott bewußt zu bleiben, kann dies religiöse Bedenken gegen den Eid an sich nicht entstehen. Aber moralische Bedenken können sich aufdrängen bei Reflexionen entweder auf die Voraussetzungen, die beim Eide stattfinden, oder auf die Folgen. Erwägen wir dies.

Der Gebrauch des Eides erscheint moralisch bedenklich, als ein Zeugniß theils der Unzuverlässigkeit des Betheuernden, theils des mangelnden Vertrauens bei dem Abfordernden. So haben aus moralischem Selbstgefühl Essäer (Jos. de bello Jud. 2, 8, 6.), Pythagoräer (Diog. Laert. c. 8. sect. 22.), Stoiker (Epiktet enchir. c. 33., Mark Aurel εἰς ἑαυτόν 3, 5.) den Eid verweigert, die letzteren ihn nur in den äußersten Fällen gestattet. Aus diesen Gründen wird der Eid als zulässig nur für niedrige Stufen, aber als unvereinbar mit der höchsten Stufe des christ-

*) Auf anderem Grunde ruhte wohl jene Scheu vor dem Gebrauche des Eides, welche sich in der Ueberlieferung ausspricht, daß Herakles nur einmal in seinem Leben geschworen (Plut. quaest. Rom.). Hier war wohl das Bewußtseyn der endlichen Nichtigkeit mit dem kräftigen Bewußtseyn der Abhängigkeit zugleich vorhanden.

lichen Lebens angesehen von Philo, Clem. Alex., Orig., Aug.*). In neuerer Zeit sprach zuerst Erasm., der ja auch das Scheidungsverbot nur als Anforderung an christlich Vollendete angesehen, aus, Christi Gebot habe die Absicht, die Charakterbildung den Christen so sehr zur Pflicht zu machen, daß von den Vollkommenen keine Eide mehr verlangt würden, welche Ansicht von Beza der Hinneigung zum anabaptistischen Irrthum bezüchtigt wird; sodann tritt in neuester Zeit bei Stirm in der Abhandlung: «Revision der Gründe für und wider den Eid» in Klaiber's Stud. der würtenb. Geistlichkeit 1ster Band 3tes H., Olsh., de Wette (Christliche Sittenlehre III. S. 121 ff.), Neand. die Ansicht in dieser Modifikation auf, unter vollendeten Christen, die weder sich selbst noch Anderen mißtrauen — also in dem von ihm zu begründenden idealen Staate, wie Stäudlin, Paulus sich ausdrücken, oder im Reich Gottes — werde der Eid hinwegfallen, den bis jetzt noch die Sünde nöthig mache; Olsh.: «im Reiche Gottes haben alle hier gegebene Gebote ihre volle Bed. ohne Restriktion, außer demselben ist keines buchstäblich anwendbar». So sagt auch schon Bucer: **ita fidos inter vos mutuo et veritatis studiosos esse addecet, siquidem cives vultis esse regni coelorum, ut simplex sive affirmatio sive negatio ad faciendam fidem quacunque in re cuique satis sit. — At si quis agat cum iis, qui ea dilectione praediti non sunt, ut simplici affirmationi fidem habeant possitque illis ju-**

---

*) Von Philo wird als das Verwerfliche am Eide angesehen, daß der, welcher ihn ablegt, sein bloßes Wort schon verdächtig gemacht haben müsse (de decem orac. II. S. 194 f.). Wiewohl in den äußersten Fällen den Eid zugestehend, verlangt Clem. Strom. VII. S. 861 f. ed. Pott. ein Streben der Christen nach dem Rufe der Wahrhaftigkeit bei den Heiden, welches den Eid überflüssig mache. Orig. ermahnt, zunächst danach zu trachten, gemäß Jer. 4, 2. ἐν ἀληθείᾳ, κρίσει καὶ δικαιοσύνῃ zu schwören, ἵνα μετὰ τοῦτο, προκόψας τις, ἄξιος γένηται, τοῦ μὴ ὀμνύειν ὅλως (hom. 5. in Jer. T. III.). Zu der neueren Modifikation dieser Ansicht führt Aug. über, welcher nicht auf Seiten des Schwörenden, sondern des den Eid Verlangenden das sittlich Verwerfliche sieht, und von sich bekennt: quantum ad me attinet, juro — sed magna necessitate compulsus (vgl. seine schöne Ausführung sermo 180. in ev. Joh. c. 9. Opp. T. V.).

rando fidem facere rei ad gloriam Dei facientis, nequaquam peccabit jurando; ebenso Pellicanus. Ἐκ τοῦ πονηροῦ wird daher auch von Mehrern bestimmt auf das Böse dessen bezogen, der den Eid abnöthigt, Aug., an welchen die gloss. ord. sich anschließt: tu non malum facis, qui bene uteris juratione, quae, etsi non bona, tamen necessaria est, ut alteri persuadeas quod utiliter suades, sed a malo est illius, cujus infirmitate cogeris jurare, ebenso Stirm S. 107., Neander S. 474. Nicht also der Eid an sich wird nach dieser Ansicht verworfen, sondern nur die Motive ihn abzulegen oder ihn, zu fordern werden für unsittlich erklärt, nach der neueren Modifikation der Ansicht nur die letzteren. Wenn nun dies, so entsteht die Frage: warum hätte der Erlöser dann nur das Ablegen verboten? warum nicht vielmehr gesagt: «ich aber erkläre euch, selbst wer einen Eid verlangt, hat das Gebot vom Eide übertreten»? Daß der Erlöser für den Standpunkt des vollendeten Reiches Gottes das Gebot gegeben, erscheint uns als ein unverständlicher, verfehlter Ausdruck, denn — wenn sie dann nicht mehr gefordert werden, wozu das Verbot sie abzulegen? Nur in der älteren Fassung würde, wie uns scheint, diese Ansicht sich exegetisch halten lassen, wenn dem Verbote zu schwören die Absicht zu Grunde liegt, daß die Seinigen sich durch ihren Charakter die Anerkennung der Welt erzwingen sollen. Wir werden indeß sofort sehen, daß dieser Vermuthung das Beispiel Christi und des Apostels entgegensteht. — Das erwähnte moralische Bedenken ging von den Voraussetzungen aus, die beim Eide stattfinden und richtete sich mehr gegen das Fordern desselben als gegen das Ablegen. Wir schließen sofort das andere an, welches aus den Folgen des häufigen Schwörens hervorgeht. Der Erlöser soll im prophylaktischen Interesse das Schwören verboten haben, um zum Meineide die Gelegenheit abzuschneiden, so Aug. zu Ps. 88., de mendacio c. 28., nach ihm Druthmar, ferner Basilius, Nyssenus (s. oben zu V. 21. S. 154.). Man führte dabei Sir. 23, 9. an: ὅρκῳ μὴ ἐθίσῃς τὸ στόμα σου — ὁ ὀμνύων διαπαντὸς ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῇ (vgl. ähnliche Aussprüche aus Philo, Hierokles bei Grotius). Aber hat der Erlöser je das an sich

Gute bloß um des Mißbrauchs willen verboten? Hiergegen gilt einfach das: abusus non tollit usum.

Wenn nun die absolute Verwerfung des Eides durch Christum schon dadurch unwahrscheinlich wird, daß sich bei Erörterung seines Begriffs nichts ergiebt, was ihn religiös oder moralisch als unzulässig erscheinen ließe, so muß an jener Fassung des Ausspruchs noch zweifelhafter machen das Beispiel des Apostels und Christi selbst, welche nachweislich Eide geleistet, und zwar Paulus auch nicht bloß in jenen Fällen, wo Stirm, Olsh., de Wette ihn statuiren, wo er durch den Unglauben provocirt wird. Die eidlichen Betheuerungen des Apostels sind an den meisten Stellen der Art, daß sie nicht aus einer Reflexion auf den möglichen Unglauben an seine Worte hervorgegangen seyn können, sondern allein aus einem subjektiven kräftigen Bewußtseyn der innern Wahrheit dessen, was er sagt, 2 Kor. 1, 23. Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Kor. 15, 31. (anders mag man urtheilen 1 Thess. 2, 5. 10. 2 Kor. 11, 11. 31. Gal. 1, 20. 1 Tim. 5, 21.), wofür auch die andern zum eigentlichen Eide den Uebergang bildenden Formeln sprechen wie Röm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 11, 10. Ephes. 4, 17. 1 Thess. 5, 27.; sehr richtig bemerkt Chrys. zu Phil. 1, 8.: *οὐχ ὡς ἀπιστούμενος μάρτυρα καλεῖ τὸν θεὸν, ἀλλ' ἐκ πολλῆς διαθέσεως τοῦτο ποιεῖ· καὶ τῷ σφόδρα πεπεῖσθαι καὶ θαῤῥεῖν.* Insofern nicht im Begriff des Eides etwas Unsittliches liegt, insofern vielmehr der fromme Mensch bei ungerechten Beschuldigungen wie bei feierlichen Zusagen sogar stets sich innerlich auf Gott als den die Unwahrheit strafenden beziehen wird, kann ja auch der unveranlaßte Gebrauch eidlicher Betheurungen in der Rede nicht an sich bedenklich seyn, sondern nur etwa insofern, als dies dem einfachen Worte seine Kraft rauben könnte. Ferner muß anerkannt werden, daß von Christo Mtth. 26, 63. durch das *σὺ εἶπας* ein gerichtlicher Eid abgelegt wird, denn auch bei den Hebräern war es der Richter, welcher die Eidesformel aussprach und der Angeklagte machte sie durch das אָמֵן zu der seinigen *). —

*) Der Schwur מִפִּי עַצְמוֹ und der מִפִּי אַחֵרִים (der von Andern vorgesagte) galt ganz gleich, Maim. constit. de jurejur. c. 11.

Man nehme die Heiligkeit dazu, die der Eid nach alt- und neutestamentlicher Anschauung hat, woraus sich der Schluß machen läßt, daß, wenn er verwerflich wäre, er es wenigstens nicht an sich seyn könnte. Im A. T. wird der Eid bei Gott geboten 2 Mos. 22, 10. 5 Mos. 6, 13. 10, 20.; er ist ein Kennzeichen der wahren Gottesverehrer Jes. 19, 18. 65, 16. Jer. 4, 2. Ps. 63, 12.; Gott schwört bei sich selbst 1 Mos. 22, 16. Jes. 45, 23. Hebr. 6, 13. und der Zweck desselben, zur absoluten Gewißheit zu verhelfen, wird Hebr. 6, 16. als berechtigt anerkannt. Nicht nur jüdische Theologen *), sondern auch christliche Moralisten haben daher den Eid unter die Handlungen des Gottesdienstes, unter die Akte des Bekenntnisses Gottes gestellt.

Daß der Erlöser durch seinen Ausspruch den Eid absolut verwerfen wollen, wird endlich auch dadurch unwahrscheinlich, daß des direkten Eides, des Eides bei Gott von ihm keine Erwähnung gethan wird, sondern nur jener indirekten Schwüre, wie sie im gewöhnlichen Verkehr vorzukommen pflegten.

Wie einigermaßen schon aus dem Gesagten erhellt, so hat nichtsdestoweniger ein Theil der Christenheit von Anfang an durch den unmittelbaren Eindruck, welchen das Wort des Herrn macht, sich bewegen lassen, sich des Eides gänzlich zu enthalten. Schon der Apostel Jakobus scheint das Wort des Herrn so verstanden zu haben K. 5, 12., wenigstens ist durch diesen seinen Ausspruch die religiöse Scheu vor dem Gebrauch des Eides in der Kirche vergrößert worden. Wir haben daher zuerst auf diesen Apostel Rücksicht zu nehmen, zumal da sich sein Ausspruch als eine Reminiscenz an das Wort des

---

§. 10., Selden de synedr. II. 11. S. 830., Michaelis mosaisches Recht Th. 6. §. 302.

*) Maim. in Constit. de jurejur. c. 11. §. 1. ist השבועה בשמו הגדול מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו «der Schwur im Namen des großen Gottes ist eine Art von Gottesdienst, es ist eine große Verehrung und Heiligung im Namen Gottes zu schwören». Womit die schöne Anm. von Kimchi zu Jer. 4, 2. zu vergleichen, wo er zum Schluß sagt: Nicht jedweder ist würdig wahr zu schwören, אלא יראי השם ואוהביו, sondern nur die, welche Gott fürchten und lieben.

Herrn zu erkennen giebt. Zwar lassen seine Worte eine Auslegung zu, bei welcher man hieran zweifeln könnte, wenn man nämlich die letzte Hälfte so übersetzen will: «euer Ja sei ein Ja in der That, eben so euer Nein»; daß alsdann diese zweite Hälfte der ersten, die bloß das Schwören untersagt, nicht ganz korrespondirte, dürfte hievon noch nicht abhalten, man hätte nur den Gedanken in den Vordersatz zu legen: «macht das Schwören überflüssig». Allein, daß die richtigere Fassung diese sei: «euer λόγος καταφατικός sei das einfache Ja, euer λόγος ἀποφατικός das Nein», erweist sich daraus, daß gerade in dieser Form, auch mit Zufügung des τὸ δὲ περισσὸν ἐκ τ. πονηροῦ ἐστίν, der Ausspruch von den Alten als ein Wort Christi angeführt wird, vgl. Justin. M. (Apolog. I. c. 16.): περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τάληθῆ δὲ λέγειν ἀεὶ, οὕτως παρεκελεύσατο· μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ, ebenso die Clementinen hom. III. c. 55. und hom. XIX. c. 2., die constit. apost. l. V. c. 12. (dagegen VII. 3. nach Mtth.), auch Clem. Alex. Strom. V. S. 596. ed. Pott. *). Wenn indeß der Ap. die Drohung hinzusetzt: ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε, wird man sich zu der Meinung entschließen können — zumal bei ihm, dem Apostel mit alttestamentlicher Färbung — daß eine so strenge Drohung dem Eide an sich, auch dem mit aller religiösen Scheu abgelegten und getreu beobachteten Eide gelte **)? Wird man nicht vielmehr — zumal, da kurz vorher vor leidenschaftlicher Ungeduld in Bedrängniß gewarnt worden — an Schwüre zu denken haben, wie die Leidenschaft, die Rachsucht und die Ungeduld sie ausstoßen, an solche Verschwörungen, wie die, wozu Petrus sich in der Stunde der Gefahr verleiten ließ? So kann demnach, unsers Erachtens, dieser

*) Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher die alten Väter der Kirche die Form der Aussprüche Christi alteriren und sich mit Wiedergebung des Sinnes genügen lassen, zeigt sie nicht ebensosehr als die in Betreff des genauen Wortlauts sorglosen Citationen des A. T. bei den Aposteln, wie das Prädikat θεόπνευστος 1 Tim. 2, 16. zu nehmen sei?

**) So freilich der Schol. bei Matthäi: ἵνα μὴ κατάδικοι πάντως εὑρεθῆτε, ὡς ὑποκείμενοι τῷ πονηρῷ· τὸ γὰρ περισσόν, φησι, τοῦ ναὶ καὶ τοῦ οὒ ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὅρκος.

Apostel nicht unter den Vertretern der absoluten Verwerflichkeit des Eides angeführt werden. Der Zeit nach zunächst steht Justinus Mart., da er die zweite Hälfte ἔστω δέ κτλ. erklärt durch τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεί und zugleich das τὸ δὲ περισσόν κτλ., so ergiebt sich, daß er das Wort des Herrn wie Clem. Alex. und Or. gefaßt (s. vorher S. 261.). Ferner führt Irenäus contra haer. l. II. c. 32. das Gebot des Herrn so an: non solum non perjurare sed nec jurare praecepit. Unter denen, welche dem vollendeten Christen den Eid schlechthin zur Sünde machen, wurde schon Origenes angeführt; mit gleicher Strenge urtheilte Basilius ep. 45. und 22., vgl. was er ep. 209. von Gregor dem Gr. sagt*). Die entschiedenste Verwerfung des Eides auch bei Chrys. **) und nach ihm bei Isid. Pelus. und selbst noch bei Theoph. und Euth. In der lateinischen Kirche ebenso Hilar. und Hieron. zu dieser St., Pelag. ad Demetr. c. 22. Man verlangt zu erfahren, wie von diesen Männern die entgegenstehenden Schriftzeugnisse überwunden worden seien. Die betreffenden paulinischen Stellen werden oberflächlich behandelt: Chrys. übergeht den Ausruf des Apostels 2 Kor. 1, 23. ***), worin Gott zum Rächer ausgerufen wird, ohne Bemerkung, die Stelle, worin die Schwurformel ναί vorkommt 1 Kor. 15, 31., erklärt er unrichtig; Pseudo-Basilius in Ps. 14. (Opp. I. 346.) macht zu 1 Kor. 15, 31. die nichtssagende Bemerkung: οὐ παρήκουσε τῆς εὐαγγελι-

*) Ἔφευγε τοὺς ὅρκους ἡ καθαρὰ ἐκείνη ψυχὴ καὶ ἀξία τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος κοινωνίας, ἀρκουμένη τῷ ναὶ καὶ τῷ οὔ. Die Werke über den Eid führen sämmtlich als die stärkste Aeußerung des Basilius über den Eid die Stelle zu Ps. XIV. (XV.) an, indeß ist diese Schrift unächt, s. append. ad T. I. ed. Garnier.

**) Τί οὖν — sagt er zu unserer St. — ἂν ἀπαιτῇ τις ὅρκον, φησὶ, καὶ ἀνάγκην ἐπάγῃ; ὁ τοῦ θεοῦ φόβος τῆς ἀνάγκης δυνατώτερος. Am stärksten ist die Aeußerung: ἐπιορκεῖν οὐκ ἀνέχονται (οἱ τοῦ Χριστοῦ), μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὀμνύειν· ἀλλὰ τὴν γλῶτταν ἐκτμηθῆναι ἂν ἕλοιντο πρότερον, ἢ ὅρκον τινὰ ἀπὸ τοῦ στόματος προέσθαι (hom. X. ad Antioch. T. II. Montf.). In der That hat es auch Martyrer für das Eidesgebot des Herrn gegeben.

***) Aug., der mehrere, von ihm als ridicula bezeichnete, Ausflüchte erwähnt, wie den, daß ausdrücklich per Deum zum Schwur erforderlich sei u. s. w., legt auf dieses ναί vorzügliches Gewicht, ep. 157. T. I. Ben. S. 424., sermo 181. c. 5. in 1 Joh. 1.

κῆς διδασκαλίας ὁ εὐαγγέλιον πεπιστευμένος, ἀλλὰ λόγον ψιλὸν ἐν σχήματι παραδέδωκεν ὅρκου κτλ.; faſt kindiſch lautet die Bemerkung des Pelagius zu derſelben St.: Per, non semper significatio juramenti est. Nam si dicam, per puerum misi: non statim per puerum jurasse, recte putabor. Des Gewichts von Mtth. 26, 64. ſucht ſich Orig. (Opp. t. III. S. 910.) durch die Annahme zu entſchlagen, daß Chriſtus die Frage, die er übrigens als Adjuration anerkennt, weder bejahe noch verneine, ſondern durch das: Du ſagſt's, vorwurfsweiſe zurückgebe. — Doch war die Verwerfung des Eides in der alten Kirche keineswegs allgemein. Clem. Al. (Strom. l. VII. S. 729.) ſagt vom γνωστικός, dem vollendeten Chriſten, nur: σπανίως ἐπὶ τὸ ὀμνύναι ἀφικνούμενος; Orig. beklagt die Praxis, daß Chriſten auch im gewöhnlichen Leben vielfach Eide ſchwören (Opp. t. III. S. 156.); Tertullian erkennt den Eid per salutem Caesaris an und ſetzt hinzu: pro magno id juramento habemus (Apolog. c. 32.); Novatus im dritten Jahrh. läßt ſeine Anhänger bei dem Leibe und Blute Chriſti ſchwören, daß ſie ihn nicht verlaſſen wollen (Euſeb. hist. eccl. 6, 43.); Athanaſius beſchwört ſeine Unſchuld vor Conſtantius; Neſtorius und Andre ſchwören ihre Irrthümer vor den Synoden ab; Vegetius im vierten Jahrh. de re militari l. II. c. 5. giebt von den chriſtlichen Soldaten an: jurant per Deum et Christum et spiritum sanctum et per majestatem imperatoris, Conſtantin beſiegelt im Jahre 325 ein Edikt mit der Eidformel: ita mihi summa divinitas propitia sit, et me incolumem praestet (cod. Theodos. l. IX. tit. I. const. IV.). Der auct. op. imp. ſpricht von Geiſtlichen, welche das Ev. den Laien zur Ablegung eines Schwures hinhalten, wiewohl er dies verwirft, da es ſich theilhaftig machen heiße jener übeln Folgen, die aus dem Schwören kommen. Dennoch findet ſich noch bis in das Mittelalter innerhalb der Kirche die Anſicht von der Verwerflichkeit des Eides für die perfectiores, ſo bei Druthmar, namentlich wurde für die Kleriker die Reinigung durch den Eid bis ins neunte Jahrh. als anſtößig angeſehen (in der Synode zu Tribur im Jahre 895.). Die Grundſätze aber der erſten Chriſten treten bei denjenigen Gemeinſchaften wieder auf, wel-

che in ihrem reformatorischen Streben auf das unmittelbare Schriftwort zurückgehen, bei den Waldensern, den Wiclesiten, den Mennoniten, Quäkern und den russischen Kirchenparteien der Raskolniken, Duchoborzen und Philipponen *). Die neueste — wie es scheint aus der Kirche selbst hervorgegangene — Polemik gegen den Eid findet sich in der Schrift: «der Eid, eine religiöse Abhandlung, Barmen 1830.», in welcher jedoch, um dem Gegengrunde aus den paulinischen Stellen zu begegnen, sehr unberechtigterweise der ausdrückliche Zusatz «ich schwöre» als wesentlicher Bestandtheil des Eides verlangt wird **).

Kann nun aus den entwickelten Gründen in dem Ausspruch Christi nur ein relatives Verbot des Eides liegen, so fragt sich, wie dies näher zu begründen sei. Auf dreifachem Wege ist diese Begründung versucht worden. Man hat den Ausspruch entweder nur als ein Verbot der promissorischen Eide gefaßt, oder der indirekten, oder der leichtsinnigen. Die zuerst genannte Ansicht hat Socin, Grotius (vgl. auch das 16 Jahre später als der Kommentar zum N. T. herausgegebene Werk de jure belli et pacis l. 2. c. 13. §. 21.), Episc., Wolzogen, in neuester Zeit Glöckler zu Vertretern. Die pharisäische Glosse hatte, wie gezeigt (s. S. 256.), das alttestamentliche Eidesgebot auf die promissorischen Schwüre beschränkt; auf solche weist nun auch, wie Grotius meint, V. 37. hin, welchen V. er nach Jak.

*) Bescheiden und mit einiger Unsicherheit erklärt sich gegen den Eid das neuere Glaubensbekenntniß der Mennoniten von C. Ris (im Jahre 1766.) und von Reiswitz Beiträge zur Kenntniß der Mennoniten S. 124. Was das Schriftargument gegen den Eid betrifft, so sagt Barclay, der Apologet der Quäker (Apology, Propos. 15. §. 12.), geradezu: the question is not, what Paul or Peter did, but what their own master taught to be done, and if Paul did swear (which we beliere not), he had sinned against th ecommand of Christ. Insofern die Ausleger der englischen Kirche das Wort Christi bestimmt so verstanden, daß es nur die gerichtlichen Eide zulasse (z. B. Clarke a paraphrase of the four gospels, 1750. 10. A.: swear not at all in common conversation), wurde der Beweis gegen die Quäker aus Paulus wankend.

**) Was heißt aber schwören? Ursprünglich nichts als sagen, antworten (svaran, noch im Englischen answer). Daß dieses Antworten ein heiliges ist, liegt aber in dem, was die Formel aussagt.

5, 12. so auslegt: eure promissorische Zusage auf Fragen, wie dabisne? sei das einfache dabo — so gezieme es sich, da die Zukunft nicht in des Menschen Hand stehe, vgl. V. 36. Aber die Auslegung von V. 37. wird darthun, daß jene Fassung sprachwidrig. Auch läßt sich die größere Zulässigkeit der assertorischen Schwüre als der promissorischen nicht nachweisen; bei dem Eintreten unvermeidlicher Hindernisse, wie Krankheit, Tod, ist ja auch die sittliche Verbindlichkeit zur Erfüllung aufgehoben. — Daß das Gebot keine anderen, als die indirekten Eide verbieten wolle, ist nur von denjenigen behauptet worden, welche ὅλως als die Zusammenfassung der nachhergenannten indirekten Formeln ansahen; daß dies unzulässig, wurde oben S. 256. gezeigt, auch würde dann V. 37. zu dem μὴ ὀμόσαι ὅλως keinen entsprechenden Gegensatz bilden. — So vereinigen sich denn katholische, protestantische, socinianische und rationalistische Erklärer in der nur hie und da eigenthümlich modificirten Ansicht, daß der Erlöser die ohne gebührende Ehrfurcht im gewöhnlichen Leben gethanen Schwüre vor Augen habe, Mald., Luth.*), Calv., Zwingli, Przipcov, Bengel, Elsner, Paulus, Fritzsche, Stier. Die πλήρωσις besteht dann darin: dort im Alten Bunde so viel Ehrfurcht vor Gott, daß der Meineid — hier im Neuen Bunde so viel Ehrfurcht, daß jeder gedankenlose Eid vermieden wird. Als Beweis für die Richtigkeit dieser Fassung macht schon Zwingli geltend, daß gerade der vor Gericht erforderliche Eid bei Gott nicht erwähnt sei, sondern nur jene im gewöhnlichen Leben vorkommenden Substitutionen. Nach Euth. zwar, Grotius und Neander soll die Absicht der Partitionen seyn, eine Steigerung einzuführen, vermöge deren der Eid bei Gott ausdrücklich vorausgesetzt und miteingeschlossen. Grotius: ne quidem per coelum — graviter falluntur qui a Christo improbari putant consuetudinem jurandi per res alias extra deum; Neander: «die uneigentlichen Eidesformeln erwähnt Christus nur, um desto stärker auszudrücken, daß er jede andre Betheuerungsformel aus seinem Reiche ver-

*) Er bemerkt, daß dem Begriff nach Schwören nicht verwerflich sei, ebensowenig als Fluchen.

banne». Grotius stützt sich dabei auf den Zusatz in Jak. 5, 12.: μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον. Wir setzen dieser Fassung der Partitionen entgegen 1) daß natürlicherweise ὅλως den Gegensatz bildet zu μὴ ἐπιορκεῖν, s. oben S. 256. 2) würde dann nicht entweder der Anschluß der negativen Sätze durch μήτε erfordert, oder der Zusatz eines μήτε τὸν θεόν *)? Was die Instanz aus Jak. betrifft, so würde, auch wenn man zugiebt, was Grot. will, daraus nichts weiter folgen, sofern der Apostel nur an die Eidschwüre im gewöhnlichen Verkehr denkt und unter diesen eben der Eid bei Gott nur sehr selten vorkam; aber auch Stirm gesteht, daß unter den ἄλλοι τινὲς ὅρκοι eben nur solche Eide verstanden seyn könnten, wie die vorher erwähnten, welches um so wahrscheinlicher, da Jak. auf das Wort Christi Rücksicht nimmt und die anderen in demselben erwähnten species solcher Eide nicht mit erwähnen will. Daß der Erlöser die Schwüre des gewöhnlichen Lebens vor Augen hatte, so wie sie z. B. von Petrus in der Gefahr ausgestoßen wurden und noch jetzt die Rede des Morgenländers selbst in höherem Grade entweihen, als die unserer Leute (vgl. Beispiele bei Paulus zu d. St.), wird um so unzweifelhafter durch den Nachweis, daß indirekte Eide, wie die hier erwähnten, eben nur im gewöhnlichen Leben gebraucht wurden, und zwar gerade darum, weil man sie mit geringer oder keiner Schuld übertreten zu können glaubte. Dafür nun legt das N. T. Zeugniß ab Matth. 23, 16 ff., ferner der Talmud und auch eine Stelle bei Martial. In der Mischna tr. Schebuoth K. 4. §. 13. heißt es ausdrücklich, daß die Schwüre בַּשָּׁמַיִם und בָּאָרֶץ nicht bindend seien, noch weiter geht darin Maimonides **). Einen merkwürdigen Beleg für dieselbe jüdische Kasuistik, so

*) Br. Bauer, der das Verbot des Eides absolut nimmt, bemerkt, daß dann allerdings die negativen Sätze durch μηδέ eingeführt seyn müßten, beschuldigt daher den Ev., «die verschiedenen Pointen schlecht verbunden zu haben». (a. a. O. I. S. 345.).

**) Nach der Halacha setzt er hinzu, daß Schwüre beim Himmel, bei der Erde, bei den Propheten, selbst wenn man dabei an den Schöpfer aller Dinge denke, nicht binden und die Richter davon lossprechen (constit. de jurej. c. XII. §. 3.). Ja die Kasuistik ging noch weiter, indem es in der Gemara heißt: wer יְרוּשָׁלַיִם schwöre, sei zum Halten nicht verbunden, sondern nur wer בִּירוּשָׁלַיִם oder לִירוּשָׁלַיִם.

wie auch für den Gebrauch der hier genannten Eidesformeln im gewöhnlichen Leben giebt die Stelle bei Martial l. X. ep. 95.: ecce negas, jurasque mihi per templa Tonantis, non credo; jura, verpe, per Anchialum (אֲדֹנַי חַי). Ist nun hienach anzunehmen, daß die Eide bei Gott eben im gewöhnlichen Leben nicht vorkamen und hat hier der Erlöser eben diese letztern vor Augen gehabt, so läßt sich kaum die Frage aufwerfen, ob er die Eide bei Gott mit eingeschlossen; insofern sie jedoch im gewöhnlichen Verkehr und zwar gedankenlos damals gebraucht wurden oder noch jetzt gebraucht werden, sind sie nach seiner Absicht allerdings mit einzubegreifen.

Wir fassen nun die angeführten species der indirekten Eide ins Auge, sowohl die in V. 34. als die in den folgenden Versen.

V. 35. 36. In sprachlicher Hinsicht sind über Folgendes Bemerkungen zu machen. Was die negative Kopula betrifft, so erwartet man V. 36. *μηδέ* statt *μήτε*, da das Verbum noch einmal wiederholt wird, mithin der verneinende Satz als Hinzufügung auftritt. Insofern von den Abschreibern beide Negationen öfter vertauscht worden, die Editoren daher auch je nach dem Bedürfniß die Lesart ändern (s. Winer S. 574. 575. A. 5. über Mrc. 3, 20. Eph. 4, 27.), hat Fr. auch hier *μηδέ* aufgenommen. In der That erscheint es nicht als zufällig, daß dieses Glied nicht mit in die Partition hineingezogen ist, auch dem Sinne nach stellt es sich als eine bloße Hinzufügung dar. Die ersten drei species nennen mächtige Gegenstände der Natur, die gleichsam Gottes Stelle vertreten, das Haupt aber wird nur als theurer Gegenstand erwähnt, dessen Besitz man aufs Spiel setzt. — Die Konstruktion von *ὀμνύναι* mit *ἐν* und *εἰς* ist hebraisirend, wie נִשְׁבַּע בְּ, wiewohl Herodian hist. 2. c. 2. von einem militärischen Eide sagt: *εἴς τε τὸ ἐκείνου ὄνομα τοὺς συνήθεις ὅρκους ὀμόσαντες*, worin Irmisch (Herod. T. II. S. 58.) eine Nachahmung des Lat. in nomen jurare sieht *); der klass. Gebr. des Akk.

*) Ein Beispiel von *ἐπομνύναι ἐν* glaubte Georgi bei Plato gefunden zu haben, de legg. l. XI. S. 917 St., und in der That ist jene Stelle gewöhnlich so übersetzt worden, daß man dies glauben könnte, s. indeß Ast T. II. S. 513.

bei verbis jurandi findet sich Jak. 5, 12., κατά c. gen. Mtth. 26, 63. u. a. — Wie bemerkt (s. S. 259.), so zerfallen die Eide bei der Kreatur, welche bei Orientalen, Griechen, Römern, Germanen u. a. sich wiederfinden, in zwei Klassen; der Schwörende ruft als Repräsentanten Gottes geheiligte Symbole, den Altar, den Stab des Richters (bei Griechen und Germanen), den geröthteten Ring des Gottes Ullr (bei den Skandinaviern), die Gräber der Vorfahren (bei den Nasamonen) an, oder auch mächtige erhabene Gegenstände der Schöpfung *), oder er bezieht sich auf theure und heilige Gegenstände, die er im Falle der Unwahrheit preis giebt, sein Haupt, den Bart, die Locken, das Schwert. Bei beiderlei Eiden findet auch die körperliche Berührung statt (der körperliche Eid), wodurch jene geistige, durch die Präpositionen εἰς, in, per, bei bezeichnete Beziehung noch sinnlich veranschaulicht wird. Das was die psychologische Reflexion als den Grund dieser Eide angiebt, eben das wird auch von Christo angegeben mit psychologischem Tiefblick und zugleich in edlem, bildlichem Ausdruck. Eine antike, auf pantheistischem Gefühl der Immanenz beruhende Anschauung ließ die Sonne, die Erde, die Elemente als von der Gottheit belebt erscheinen, eine religiöse Scheu bis zur höchsten Ursach aller Dinge aufzusteigen, mochte mitwürken **) — in Beziehung auf solche Schwüre weist der Erlöser nach, was diesen Kreaturen Bedeutung gebe, das besäßen sie nur als Abglanz des höchsten Gottes — quia nulla est pars mundi, setzt Calv. hinzu, cui Deus non insculpserit gloriae suae notam. Es war ferner natürlich, daß der Schwörende mit ausdrücklicher Nennung sich auf das

*) Beispiele für die betreffenden Eidesformeln bei den Juden und Heiden geben Grot., Wetst., Schöttgen, Lightf., Scheidius in Meuschen N. T. ex Talm. illustr. Ich füge die Bemerkung hinzu, welche Aben Esra zu 2 Mos. 20, 7. über den Schwur beim Haupte des Königs macht: מנהג אנשי מצרים עד היום אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות ואילו נתן כופר משקלו זהב לא יחיה בעבור כי הוא בוזה את המלך בפרהסיא.

**) So räth Philo de legibus specialibus c. 1. an, aus Scheu vor der Gottheit lieber bei der Sonne, dem Himmel, der Erde, als bei den ältesten Geschöpfen Gottes, zu schwören; womit zu vgl. die Stelle aus Eustathius bei Wetst.

bezog, was er preis zu geben bereit war — in dieser Hinsicht zeigt der Erlöser, daß das Alles in der mächtigen Hand Gottes steht. So sind denn auch die indirekten Eide Eide bei Gott, und ein gedankenloser Gebrauch selbst dieser bleibt nicht ohne Verschuldung. Auch in einem edlen Ausdrucke sind die erwähnten Gedanken dargelegt. Daß im Himmel die Herrlichkeit Gottes sich vorzugsweise entfalte, auf der Erde nur ein Abglanz derselben, hatte die hebräische Poesie dadurch ausgedrückt, daß sie den Himmel den Thronsitz, die Erde den Fußschemel Gottes nannte (Jes. 66, 1.) — in diesem Bilde spricht auch der Erlöser seinen Gedanken aus. Jerusalem ist eine heilige Stadt (Mtth. 4, 5.) — warum ist sie hehr und heilig? Weil sie nach Ps. 48, 3. קִרְיַת מֶלֶךְ רָב, die Stadt des (nicht eines, wie Luth. bei Mtth. hat) großen Königs ist. Dieselbe Beweisführung auch Mtth. 23, 21. 22. Wie wenig das Haupt in des Menschen Gewalt stehe, wird daraus erwiesen, daß er nicht einmal einem einzelnen Haar eine andre Farbe geben könne, als es von Natur hat. Nun war die Kunst des Haarfärbens (*βάπτεσθαι τὰς τρίχας*) schon den Alten bekannt, so daß der Ausspruch nicht zuzutreffen scheint, weshalb Luth., Wetst., Kuin. erklären «ein einiges weißes oder schwarzes Haar hervorzubringen»; daß indeß Christus nicht an künstliche, sondern an natürliche Veränderung der Qualität gedacht hat, ergiebt sich daraus, daß er auch die weiße Farbe, die des Alters erwähnt. Um so pedantisch-lächerlicher ist die Bemerkung von Bapt. Ottius in dem spicilegium ex Josepho (ed. Haverc. 1741.): Christus spiele auf Herodes an, der, nach Josephus Bericht, die Eitelkeit des Haarfärbens mitmachte: **Christus servator sapientissime et sanctissime hoc monito Herodis taxavit vanitatem!**

V. 37. Die Ehrfurcht vor Gott, wie die Charakterwürde eines wahrhaftigen Menschen erfordert vielmehr, sich statt aller gedankenlosen Schwüre auf eine ernste Versicherung zu beschränken. In gleichem Sinne sagt ein arab. Sprüchwort in Erpenius proverb. centur. II. 40. فلتكن كلمتك نعم او لا لتكن حقا عند جميع الناس «deine Rede sei ja oder nein, damit du als wahrheitsliebend dich erweisest bei allen Leuten». Die Verdoppelung von *ναί* und *οὔ* ist der Aus-

druck des lebhaften Gefühls — bei den Rhetoren ἡ ἀναδίπλωσις (Demetrius de elocutione §. 66.), vgl. Theokr. IV. 54.: *Ναὶ, ναὶ τοῖς ὀνύχεσσιν ἔχω τέ νιν*; Aristoph. nub. v. 1457.: *ναὶ, ναὶ, καταιδέσθητι Πατρῷον Δία.* Ebenso im A. T. יֹשׁ יֹשׁ 2 Kön. 10, 15., bei den Rabbinen דִּין דִּין s. Burt. lex. talm. s. v. דִּין und bei den Arabern z. B. öfter in Tausend und Einer Nacht نعم نعم. Eben die Verdoppelung zeigt, daß nicht die buchstäbliche Beschränkung auf das Wort Ja gemeint ist, sonst wäre auch das ἀμήν Christi mit diesem Gebote in Widerspruch. — *Τὸ περισσόν*, von Luth. gut übersetzt: «was darüber ist»; was Chrys.: «*τὸ πλέον καὶ ἐκ περιουσίας προσκείμενον*» und Beza ausdrücken: superflua, redundantia, liegt nicht sowohl im Wort als im Sinn. — *Ἐκ τοῦ πονηροῦ* von Chrys., Theoph., Euth., Tert. nicht bloß hier, sondern auch V. 39. und 6, 13. vom Teufel erklärt, ein cod. hat auch als Glosse: *ἐκ τοῦ διαβόλου*, ebenso Zwingli, Beza, Pisc., Mald., desgl. Luth. in der ersten A. von 1522: «vom Argen», erst in der einige Monate darauf erfolgten Ausgabe desselben Jahres «vom Uebel». Auch die neuern Ausleger Wetst., Semler, Fr., Wahl, Meyer haben das Wort wieder als masc. genommen, wofür schon Beza den bestimmten Art. geltend machte. Allein dies entscheidet nicht, da das substantivisch gebrauchte neutr. adject., je nachdem der Begriff mehr oder weniger als Gesammtheit betrachtet wird, den Artikel haben kann oder nicht, s. Plato de republ. l. V. S. 476. A. vgl. die Adverbien *ἐκ περισσοῦ* und *ἐκ τοῦ περισσοῦ*, *ἐξ ἐμφανοῦς* und *ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς*, ja die Setzung des Artikels ist in diesem Falle das Gewöhnliche. So läßt sich die Frage nur dogmatisch entscheiden oder aus der Analogie des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Was den letztern anlangt, so hat Johannes die Formel *ἐκ τοῦ διαβόλου, ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι* 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 12., ferner *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* 1 Joh. 5, 19.; auf der andern Seite braucht er aber auch die Formel *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* Joh. 18, 37. 1 Joh. 2, 21. 3, 19., bei Paulus *ἐξ ἐριθείας* Röm. 2, 8., diesen analog wäre nun auch *ἐκ τοῦ πονηροῦ* oder *ἐκ τοῦ ψεύδους εἶναι*. Ebensowenig giebt die dogmatische Fassung eine sichere Entscheidung, indem in den

Reden Christi wie bei den Aposteln die böse Handlung sowohl auf den bösen Grund im menschlichen Herzen als auf den Satan zurückgeführt wird (Mtth. 15, 19. 13, 19.). Der Auffassung als neutr. den Vorzug zu geben, dürfte jedoch Folgendes bewegen, von der einen Seite, daß für das negative Gebiet jener gedankenlosen Schwüre des gewöhnlichen Lebens der Ausdruck «sie sind das Werk des Satans» zu stark erscheint, von der andern, daß es würklich angemessen war, auf den so leicht sich verbergenden Zusammenhang solcher Schwüre mit der Sünde aufmerksam zu machen und daß die Verschiedenartigkeit dieses Zusammenhanges in verschiedenen Fällen am besten eben durch diese Bezeichnung ausgedrückt wird: «sie hängen mit dem Bösen zusammen, stammen aus einer bösen Quelle», Jansen: a malo sive proprio, sive alieno, idque levitatis, aut irreverentiae divinae, aut infidelitatis et diffidentiae. Uebrigens wird die neutrale Fassung auch durch *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* 6, 13. unterstützt, denn die maskuline ist dort nicht gerechtfertigt*). — Eine abweichende sprachliche Fassung wurde durch Jak. 5, 12. veranlaßt, nach jener Stelle erklären auch hier der Ar. Polygl. نعم النعم ڤ, der Perser Polygl. دراری «im oder beim Ja sei Ja die Antwort», ebenso Zwingli, Beza, Grot., Piſc., Paulus u. A. Bei manchen Auslegern würkt auch die Bedenklichkeit mit, daß das verdoppelte Ja oder Nein selbst schon ein *περισσόν* sei. Allein die Nebenbestimmung *ναί* konnte zu *λόγος*, um ihm die Bed. *ὁ λόγος ὁ καταφατικός* zu verleihen, nicht hinzugefügt werden, ohne es durch den Artikel *ὁ ναί* anzuschließen. Jakobus schreibt: *ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί κτλ.*

4. Das Verbot der Wiedervergeltung. V. 38—42.

V. 38. Bei der nächsten Ansicht von der Stelle scheint hier noch greller als bei dem Eidesverbot das Wort Christi mit dem alttestamentlichen Gesetz selbst in Gegensatz zu treten, so daß den Manichäern auch dieser Kontrast zur Bestätigung dafür diente, das Ev. rühre von einem anderen Gotte her als das Gesetz, s. dagegen Aug. c. Faust. Man. l. XXII.

*) Baumg.-Cruſ.: «Es ist wohl einfach von *τὸ πονηρόν* abzuleiten und wir sind nicht genöthigt, das Satansbild in diese einfach klare Rede hineinzutragen».

c. 76 f. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß die angeführten Worte des A. T. eine Norm für die Obrigkeit enthalten 2 Mos. 21, 24. 3 Mos. 24, 19. 5 Mos. 19, 21. Keineswegs hat das Gesetz dieselbe Norm für den Privatverkehr geordnet, wie das Verbot der Rache zeigt in 3 Mos. 19, 18., ferner Sprüchw. 24, 29.: «Sprich nicht: wie er mir thut, so will ich ihm wiederthun, ich will jeglichem vergelten nach seinem Werke», desgl. Klagel. 3, 27—30.: «Gut ist es dem Manne, daß er das Joch trage in seiner Jugend, daß er einsam sitze und schweige, da er es ihm auferlegt... daß er dem ihn Schlagenden den Backen reiche, gesättigt werde mit Schmach». Aus der alttestamentlichen Lehre über die Feindesliebe (vgl. zu V. 43. 44.) ergiebt sich dasselbe. Dies nun erkennt auch die katholische und socinianische Polemik an, aber sie findet die wenigstens in relativen Gegensatz tretende Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes darin, daß dort die Rache vor Gericht gestattet ist, hier selbst die gerichtliche Befriedigung der Rachlust ausgeschlossen wird. Weiter noch geht die Ansicht des Anabaptismus und Quäkerismus, welche in dem an die Unterthanen gerichteten Verbote des Verlangens nach Vergeltung indirekterweise auch die Verwerfung des Strafamtes der Obrigkeit findet. So, wie weiter unten angegeben werden wird, auch Manche schon unter den ersten Christen. — Die orthodoxe protestantische Fassung, nach welcher das Gebot Christi eine Beschränkung empfangen soll durch Unterscheidung des Gebietes, nämlich des öffentlichen und Privatlebens, wie sie sich bei Luth., Calv., Chemnitz findet, erscheint allerdings als unrichtig. Es hat zwar alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß der fleischliche Pharisäismus die der Obrigkeit gegebene Norm zur Norm des Privatverhaltens zu machen geneigt war, wofür auch die fleischliche Auffassung in V. 43. spricht — dies erkennt auch Socinus und Völkel an, allein 1) sollte man nun V. 39. 40. in der Rede Christi ausschließlich als Norm für das Privatverhalten ansehen, so hätte auch in V. 38. irgendwie angedeutet werden müssen, daß jene Worte als Norm des Privatverhaltens angesehen wurden; 2) läßt sich nicht verkennen, daß ein Verhalten, wie das hier geforderte, unter Umständen dem Christen viel mehr geziemt, als die Klage vor der Obrigkeit; 3) kommt auch V. 43 ff.

in Betracht, insofern eine Liebe zu dem Widersacher wie die dort geforderte zugleich das Verlangen nach Wiedervergeltung ausschließt. So müssen wir denn vorläufig den Sinn so bestimmen: Dort Gestattung der Wiedervergeltung, hier das Verbot derselben. Sehen wir nun aber näher zu, inwiefern 1) damit ein Gegensatz zu dem mosaischen Gesetze selbst ausgesprochen, 2) ob dies Verbot der Wiedervergeltung absolut zu fassen sei. — Eine bloße Weiterführung des mosaischen Gesetzes ohne allen Gegensatz liegt darin, falls man mit Aug. urgiren darf, daß schon das jus talionis eine Beschränkung der Rachsucht sei, indem es nicht mehr als das bloße tantundem gestattet *). Allein liegt nicht zugleich hierin das nicht weniger als tantundem? und war nicht hiemit der Rachsucht eine gewisse Befriedigung gegeben? Dem unbefangenen Eindrucke nach wird man als den Sinn, in dem Christus das mosaische Gebot anführt, gewiß nicht dies ansehen: «dort ist euch nicht mehr gestattet, als eben bloß das tantundem», sondern nur eben dies, was die Worte sagen: «ihr habt gehört, daß dies — soviel — euch zugestanden worden». Wie nun? Hat also jenes mosaische Gebot ebenso der Rachlust gewisse Zugeständnisse gemacht, wie der σκληροκαρδία bei der Ehescheidung? Allein nur, wenn für den Privatverkehr solche Gebote gegeben worden wären, ließe sich dies sagen; wenn dagegen bloß für die Obrigkeit — liegt denn im Begriff der obrigkeitlichen Strafe dies, der Rachlust der Individuen nachgeben und sie partiell befriedigen zu wollen? Keinesweges. Wir haben auf den Begriff von Gesetz und Strafe zurückzugehen, um uns des Unterschiedes von der Rachlust bewußt zu werden. Es gehört hieher die Entwicklung des Begriffs der vergeltenden Gerechtigkeit in Aristoteles Ethik B. V. K. 78., und der Strafe wie des Gesetzes in Hegels Rechtsphiloso-

*) Nemo enim facile invenitur, qui pugno accepto pugnum reddere velit et uno a convitiante verbo audito unum et quod tantundem valeat, referre, contentus sit, sed sive ira perturbatus immoderatius vindicat, sive quia justum putat, eum, qui laesit prior, gravius laedi, quam laesus est, qui non laeserat. — Qui ergo tantum reddit, quantum accepit, jam donat aliquid. Vgl. Mich. Mosaisches Recht V. §. 140—142.

phie §. 99 ff. 211 ff. Das Gesetz ist der positive Ausdruck des allgemeinen Vernunftwillens in einer bürgerlichen Gesellschaft, unter dessen Voraussetzung allein sie Bestand haben und ihre Idee realisiren kann. Die Verletzung des Rechts ist demnach die Verletzung einer objektiven Macht, und diese stellt sich dadurch sicher, daß sie diese Verletzung vergilt, d. h. den Uebertreter so behandelt, wie er behandelt hat, um ihn das Unvernünftige seines Handelns fühlen zu lassen. Diese Vergeltung beruht indeß nur im rohen Zustande der Gesellschaft auf der specifischen Gleichheit der Verletzung. Nach geistiger Erfassung beruht sie auf der Gleichheit des Werthes der Verletzung, wie z. B. bei Geld- und Freiheitsstrafen. Blicken wir nun auf das Individuum, welches die Bestrafung des Uebertreters durch die Obrigkeit in Anspruch nimmt, so kann dasselbe allerdings auch hiebei geleitet werden durch die Begierde nach Rache. Rache ist: «das Recht an sich, aber nicht in Form Rechtens», sondern aus subjektivem Gelüst, daher auch häufig, weil der Verletzte die Verletzung höher, als recht ist, anschlägt, ungerecht in der Vergeltung, weshalb denn auch von solchen der obrigkeitlichen Strafe die Selbstrache d. i. die beliebige Wiedervergeltung vorgezogen wird. Wird dagegen der Uebertreter vor Gericht verfolgt um des Gesetzes selbst willen, mit Ausschluß jeder bloß subjektiven Rachlust, so geschieht dies mit vollkommener sittlicher Berechtigung; es ist unter Umständen Pflicht gegen den Staat zur Aufrechthaltung seines Gesetzes und Bestandes, gegen uns selbst zur Erhaltung von Besitz und Ehre für uns und die Familie, Pflicht auch gegen den Uebertreter, der ohne die Strafe des Gesetzes nur gereizt und verhärtet werden würde. Daß Christus nun auch das Strafamt der Obrigkeit nicht verwirft, mag man, wenn es auf ein bestimmtes Wort ankommt, aus dem Ausspruch Joh. 19, 11. entnehmen, auch mag man hier in der Bergpredigt V. 25. vergleichen. Nicht also gegen die ursprüngliche Bedeutung jenes mosaischen Gebots tritt das des Erlösers auf, sondern gegen die falsche Auffassung desselben, theils durch Anwendung im Privatverkehr, theils durch Ausdeutung im Interesse der subjektiven Rachlust.

Wir haben hiemit die Beantwortung der zweiten Frage

vorbereitet, ob das hier gegebene Verbot der Wiedervergeltung absolut zu nehmen sei. Zunächst haben wir nun auch hier den Vortheil für uns, daß Christus und der Apostel Verhalten einer absoluten und buchstäblichen Fassung widerspricht. Wie schon bemerkt, so wird von dem Erlöser das Strafamt als göttlich anerkannt Joh. 19, 11. Bei dem empfangenen Backenstreiche Joh. 18, 23. giebt die milde Antwort des Herrn zunächst die Rücksicht auf den irrenden Amtseifer des Dieners im Interesse der Obrigkeit zu erkennen, sie steht aber auch im Widerspruch mit der buchstäblichen Erfüllung von V. 39. Paulus nimmt das Strafamt der Obrigkeit in Anspruch Apg. 16, 35—40. 22, 23—29. 25, 9.ff.; wiewohl er 1 Kor. 6, 7. das Unrechtleiden höher stellt, als das Processiren, so zeigt doch das οὐχὶ μᾶλλον so wie V. 5., daß er das Letztere nicht entschieden verwirft und nicht jenes Verlangen nach Wiedervergeltung ausschließen will, das aus dem leidenschaftslosen objektiven Interesse am Gesetz und an der Gerechtigkeit hervorgeht, sondern dasjenige, dem die subjektive Rachlust zum Grunde liegt. Wie weit diese Befreiung von selbstsüchtiger Leidenschaft gehen solle, wird in unserer St. ähnlich wie vorher V. 23—25. in konkreten Beispielen vorgeführt, in welcher Hinsicht richtig Aug. zu V. 39. 40.: **hoc ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operis praeceptum recte intelligitur.** Man bemerke daher wohl, einerseits, daß die Erfüllung dieser Gebote unter Umständen würklich auch in dieser Weise sich vollziehen kann *), andrerseits, daß dieselben dem Geiste nach auch da erfüllt werden, wo die Wiedervergeltung vollzogen wird, sobald nämlich die Ausübung derselben, von jeder Rachlust frei, neben den andern objektiven Motiven zugleich das Beste des Uebertreters im Auge hat. Auch dies hat Aug. erkannt: **Neque hic ea vindicta prohibetur, quae ad correctionem valet:**

*) Es sei keineswegs zu fürchten, sagt Chrys., daß etwa der Mann von so selbstverläugnender Liebe würde darben oder bloßgehen müssen; οὐκ ἂν ἦμεν γυμνοὶ, εἰ τούτοις ἐπειθόμεθα μετὰ ἀκριβείας· ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλείονα ἁπάντων ἂν ἦμεν περιβεβλημένοι, denn einen Mann von solcher edlen Gemüthsart würde schon nicht so leicht einer gewaltthätig angreifen, und wenn es doch geschähe, so würden sicher Viele bereit seyn, seiner Blöße abzuhelfen.

etiam ipsa enim pertinet ad misericordiam; nec impedit illud propositum, quo quisque paratus est ab eo, quem correctum esse vult, plura perferre. Sed huic vindictae referendae non est idoneus, nisi qui odium, quo solent flagrare qui se vindicare desiderant dilectionis magnitudine superaverit. Non enim metuendum est, ne odisse parvulum filium parentes videantur, cum ab eis vapulat peccans ne peccet ulterius. Desgl.: teneatur in secreto animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videtur prodesse posse, quibus bene velle debemus. So weit ſoll die Freiheit von der Rachſucht und die Macht der entgegenkommenden Liebe gehen, daß man ſelbſt das Doppelte zu erdulden bereit ſei — wobei jedoch aufmerkſam zu machen, daß V. 39. nicht etwa in genauer Korreſpondenz mit Moſes ſagt: «wer dir Ein Auge ausſchlägt, dem halte das andere hin», ſondern nur eine ſolche Ehrenverletzung erwähnt, bei welcher einer eher auf die gerichtliche Beſtrafung verzichten kann, ohne die bürgerliche Sicherheit zu bedrohen. — Die von Olsh. in Betreff des Eides geltend gemachte Anſicht, daß Chriſtus nur für das vollendete Gottesreich Geſetze gebe, tritt bei ihm auch hier hervor, während von Paulus und de Wette hier die Unzuläſſigkeit erkannt wird*). Es heißt bei Olsh.: «Der Erlöſer will mit ſeiner Vorſchrift für die *βασιλεία* keineswegs die Wahrheit des Auge um Auge für den geſetzlichen Standpunkt aufheben — nur, wer vom Geiſt des Evangeliums ergriffen iſt, ohne noch die Sünde überwältigen gekonnt zu haben, für den iſt das vom Erlöſer angegebene Verfahren geeignet». Aber gehört derjenige in die *βασιλεία*, der ſich Rechtseingriffe erlaubt, wie die nachher erwähnten? Allerdings hat Olsh. das Richtige gemeint, aber, wie uns ſcheint, es verfehlt ausgedrückt.

Wir haben noch auf das moſaiſche Gebot und die Art, wie es ausgedrückt iſt, in specie Rückſicht zu nehmen. Wie wir ſahen, ſo beruht alle Strafe auf der Idee der Vergeltung. In den Anfängen der Staaten tritt dieſe in ihrer un-

*) Nach Dr. Paulus iſt dies Gebot nur Rath der Klugheit, lieber «Neckereien zu dulden», als vor heidniſche oder jüdiſche Obrigkeiten zu gehen, wo der Chriſt doch kein Recht gefunden haben würde. Auch ſchon Heum. temporaliſirt alle dieſe Vorſchriften.

mittelbaren Gestalt auf, als specifische Wiedervergeltung (vgl. Zell zu Aristoteles Ethik I. c. 8. und die sehr gelehrte Abhandlung von Danz origo talionis in Meuschen N. T. e Talmude illustratum S. 488.). Auch in den griechischen Gesetzen Solons — nach welchen das Ausschlagen des Auges eines Einäugigen mit dem Verluste beider Augen bestraft wurde — und bei den römischen XII. Tafeln lag das jus talionis τὸ ἀντιπεπονθός, τὸ ἀντιτάλαντον zu Grunde *). Bei den alttestamentlichen Worten ist nicht τινέτω zu ergänzen (Abresch animadv. ad Aesch. II. S. 216. z. d. St. in Aeschyl Choephoren V. 307., wo das jus talionis als ein τριγέρων μῦθος bezeichnet wird), sondern aus dem im alttestamentlichen Text unmittelbar Vorhergehenden δώσεις. Die Gesetzesworte sind wie bei den römischen Rechtsgelehrten nur dem Anfange nach angeführt.

V. 39. Wir haben das Verhältniß der Reihenfolge bis V. 42. zu erwägen. Nimmt man τῷ πονηρῷ als Neutr., so kann μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ als die allgemeine Maxime angesehen werden, die in den folgenden Sätzen spezialisirt wird. Vorzüglicher aber scheint es, den 39sten V., wo von körperlicher Verletzung die Rede, als den nächsten Gegensatz zum mosaischen Gebot anzusehen, der sich dann erweitert, indem dieselbe nachgiebige Gesinnung V. 40. verlangt wird bei Beraubung, V. 41. bei gewaltthätigem Zwange, V. 42. — mit loserer Anknüpfung — auch bei zudringlicher Zumuthung. Auch bei dieser Ansicht von dem Verhältnisse der Sätze kann τῷ πονηρῷ im Sinne von malum, injuria, mit Aug., Calv., Castellio, Chemnitz, Wolf, Stier als Neutr. genommen werden; daß der Gegensatz durch das Mask. ὅστις gebildet wird, ist nicht dawider, da ἐάν τις und ὅστις öfters alterniren, vgl. Mrc. 8, 34. mit Mtth. 16, 24., wie denn auch hier cod. 1. 3. 5. 8. bei Matthäi ἐάν τις lesen; die klassischen Kommentatoren bemerken: ἐάν τις sei die urbanior loquendi forma für ὅστις ἄν, s. Stallbaum zu Eutyphr. S. 17. und zu apol. Socr. S. 67. Doch ist auch durchaus nichts gegen die Fassung als Mask., nur daß man

*) In den XII. Tafeln hieß es: sei membrom rupsit, nei cum eo paicit, talio (von tale = tantundem) estod.

dann freilich nicht mit Chrys., Euth. unter πονηρός den durch den Gewaltthätigen hindurchwürkenden Teufel zu verstehen haben würde. Ἀνθίστημι bezeichnet die Widersetzlichkeit im Worte (Luc. 21, 15. Apg. 6, 10.), wie in der That = ἀντιτάσσεσθαι Röm. 13, 2. Jak. 5, 6., Justinus gebraucht in dem Citat der St. das Synonymon ἀνταίρειν. Die buchstäblichste Fassung des Wortes würde also auch die Bestrafung des Bösen durch Worte zu verwerfen haben. — Es ist schon aufmerksam gemacht, daß der Erlöser nicht von solchen lebensbedrohlichen Verletzungen spricht, wie das Gesetzesgebot selbst, sondern nur von einer entehrenden Schmach, worin ein wichtiger Fingerzeig für die Auslegung liegt. Der Backenstreich, der äußerste Grad der contumelia, welche man kaum gegen andre, als Sklaven wagte, Seneca de constantia c. 4.: sic invenias servum, qui flagellis quam colaphis caedi malit, daher sprüchwörtlich: os praebere, offerre contumeliis, vgl. Clericus z. d. St., Gronovius in den Anmerkungen zu Grotius de jure belli ac pacis l. l. c. 2. §. 7, 8. Auch im A. und N. T. findet sich κολαφίζειν fast wie καταπτύειν als Bezeichnung äußerster Schmach, Jes. 50, 6. Klagel. 3, 30. 2 Kor. 11, 20. Obwohl man mit der rechten Hand schlagend die linke Backe zu treffen pflegt, ist doch die rechte zuerst erwähnt, wie Mald. bemerkt: quia non caedendi consuetudinem sed loquendi secutus est; so steht im Hebräischen immer zuerst לְהַשְׁמִאיל und dann לְהַרְגִּין — anders Aug. und Beza. Statt τὴν ἄλλην müßte ἕτερος gebraucht seyn, da, wie die Grammatiker angeben: ἕτερος ἐπὶ δυοῖν, ἄλλος ἐπὶ πολλῶν, doch findet sich auch schon bei den Klassikern nicht überall die Beobachtung dieses Unterschiedes, s. Sallier und Oudendorp zu Thomas M. s. v. ἕτερος. Es ist durch dieses Beispiel die Bereitwilligkeit ausgedrückt, das Doppelte zu leiden, wie V. 40. das Doppelte zu geben, V. 41. das Doppelte zu thun.

V. 40. Dies zweite Beispiel ist bei Luk. anders gedacht, als bei Matth., s. Einleitung S. 20. Wenn es bei Luk. K. 6, 29. heißt: ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς, so ist dabei an eine gewaltthätige Beraubung gedacht, während hier an ein gericht-

liches Verfahren, wie schon die Vulg. ausdrückt: qui vult tecum in judicio contendere und Chrys. erklärt: ἐὰν εἰς δικαστήριον ἔλκῃ καὶ πράγματά σοι παρέχῃ. Κρίνεσθαι im Med. mit dem Dat. der Richtung oder auch mit πρός = rechten könnte allerdings auch jeden außergerichtlichen Streit bezeichnen (Beza, Grot., Kuinöl), aber die Ordnung, in welcher die Kleider erwähnt werden, ist dagegen. Χιτών im A. T. כְּתֹנֶת, bei den Rabbinen חָלוּק, ist der eng an den Leib anschließende Unterrock aus Leinwand oder Kattun (Vulg.: tunica); ἱμάτιον im A. T. שִׂמְלָה, bei den Rabbinen מַלִּית (Vulg.: pallium) ist das lose Obergewand, je nach den Vermögensumständen von verschiednem Stoffe — schon der Größe halber, war das letztere kostbarer (Mrc. 13, 16.), der arme Morgenländer brauchte es zugleich als Decke, weshalb auch das menschenfreundliche Gesetz bei Moses, daß der Gläubiger das Oberkleid nicht über Nacht zum Pfande behalten durfte (2 Mos. 22, 26.). Die größere Kostbarkeit dieses Obergewandes zeigt auch der Spruch im tr. Bava Meziah: «Wenn man dem Armen einen Denar giebt, um einen חָלוּק zu kaufen, so kaufe er kein מַלִּית». Die Willfährigkeit soll also so groß seyn, daß, ehe es zum Rechtshandel kommt (τῷ θέλοντι), mit dem wohlfeilern Gewande auch das kostbarere hingegeben wird. In anderer Reihenfolge treten die Kleider bei Luk. auf, dessen Berichterstatter an einen Raubanfall gedacht hat, daher mußte er Christum zuerst vom Obergewande sprechen lassen. Man erkennt, daß der Gedanke des Spruches bei beiden Fassungen derselbe bleibt.

V. 41. Gewaltthätiger Zwang zu einer Handlung. Ἀγγαρεύειν ist das specifische Wort für obrigkeitliche Requisitionen, Einquartierungen (ἐπισταθμία s. bei Suidas ἀνεπιστάθμευτος), Frohnen zum Dienst als Wegweiser, Bote, Träger (Mtth. 27, 32.), doch ist wohl von Christus hier nicht an obrigkeitliche Requisitionen gedacht, sondern an ähnliche Gewaltthätigkeiten von Privatleuten. In den rabbinischen Schriften findet sich geradezu בְּאַנְגַּרְיָא gezwungenerweise dem בִּשְׁמָחָה gegenüber; auch Suidas sagt: ἀγγαρείαν ἀνάγκην ἀκούσιον λέγομεν καὶ ἐκ βίας γινομένην ὑπηρεσίαν *).

*) Im hebr.-lat. Wörterbuch s. v. אַגָּרְיָא hat sich Gesenius wieder zu

Auch hier soll dienende Liebe bereit seyn, statt das Einfache abzuwehren, lieber das Doppelte zu leisten.

V. 42. Da das Bitten und Borgen streng genommen die Freiheit des Gebenden anerkennt, so kann man zweifelhaft werden, ob der Ausspruch in diesen Zusammenhang gehöre, aber auch Luk. hat ihn K. 6, 30. in diesem Zusammenhange. Seltsamerweise will Stier, damit ein Akt bloßer Gewaltthätigkeit herauskomme, erklären: «wer dich trotzig nöthigt, dem thue das Verlangte, als ob er dich gebeten hätte». Wir meinen, schon die losere Form, in der V. 42. angefügt ist, wie auch, daß hier das Gebot keine zwiefältige Erfüllung heischt, deutet darauf hin, daß der Spruch den Gedanken, welchen die vorhergehenden ausdrücken, an der äußersten Gränze seines Verlaufs darstellt, mithin auch nicht die Erwähnung eines Aktes der Gewaltthätigkeit erwartet werden darf. Es ist von einem unberechtigten Bitten — das fast zum Wegnehmen wird, kann man nach Luc. 6, 30. hinzusetzen — und einem zudringlichen Borgen die Rede, als dem geringsten Grade der Rechtsverletzung gegen den Nächsten. Daß die buchstäbliche Erfüllung des einzelnen Gebots zur Uebertretung der obersten Grundsätze der Sittlichkeit werden kann, wird hier am deutlichsten, so daß Hieron. das Fordern und Geben auch nur auf geistige Gaben beschränken will (wiewohl auch

---

der früher üblichen Ableitung des Wortes ἀγγαρεύειν aus der semitischen Wurzel אגר mercede conduxit verstanden. Im thesaurus schlägt er vor, das talmud. אַנְגַּרְיָא als eine quadrilittera von אָגַר anzusehen und auf diese Weise auch אִגֶּרֶת, dessen Dagesch auf das assimilirte נ hindeute, von einer quadr. von אָגַר abzuleiten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die von Lorsbach nachgewiesene persische Etymologie die richtige ist, nämlich von انگاشتن schreiben, welches vielleicht, wie Winer meint, mit einer semitischen Wurzel zusammenhing. انگار heißt Depesche und die ἄγγαροι waren ursprünglich Depeschenträger (Herodot VIII, 98., Xenophon Cyrop. VIII, 6. 17., Suidas οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι); demnach wären diese Depeschenträger selbst die Depesche genannt worden. Auch in das spätere Latein ging das Wort angariare über, in der Bed. «zu Frohndiensten zwingen» (Du Cange glossar. lat. med. s. h. v.). Wir machen noch aufmerksam, daß Suidas für die ἄγγαροι auch den Namen Ἀσπάνδαι beibringt. Auch dies Wort erklärt sich aus dem neuern Persisch = die Posten von استانكن astanden feststellen.

dieſe nicht jedem gegeben werden ſollen nach K. 7, 6.), indem er ſagt, was an ſich richtig iſt: si de eleemosyna tantum dictum intelligamus, in plerisque pauperibus hoc stare non potest; sed et divites, si semper dederint, semper dare non poterunt. Wie man aus δανείσασθαι ſchließen darf, ſo denkt der Erlöſer bei δίδου allerdings an irdiſche Gaben. Daß jedoch auch bei dieſen gewiſſe Rückſichten zu beobachten, liegt in 2 Kor. 8, 12. Gal. 6, 10. 1 Tim. 5, 8. Das Gebot des willfährigen Leihens tritt in einer andern Wendung bei Luk. V. 35. ein: δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες — von einer Verwerfung des Zinsdarlehns, was Aeltere hieraus entnehmen, iſt nicht die Rede. Ἀποστρέφεσθαί τινα auch bei den Klaſſikern (z. B. Sophokles Oed. Col. v. 1236.) von einem unwilligen ſich Abwenden von Jemandem, in den LXX. insbeſondere als Ueberſetzung von מִן, הִסְתִּיר. הֶעֱלִים מִן. Verwandte Stellen ſind 5 Moſ. 15, 7.: ἐὰν δὲ γένηται ἐν σοὶ ἐνδεὴς ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου... οὐκ ἀποστρέξεις (vulg. ἀποστρέψεις, ex conj. Salm. ἀποστέξεις) τὴν καρδίαν σου, Sir. 4, 5.: ἀπὸ δεομένου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμὸν, καὶ μὴ δῷς τόπον ἀνθρώπῳ καταράσασθαί σε.

Wir überblicken noch die Geſchichte der Auslegung. Jener chriſtliche Liebesſinn, welcher bei Verletzung des Rechts von jedem egoiſtiſchen Rachgefühl ſo frei iſt, daß das nächſte Streben nur dahin geht, durch dienende Liebe den Widerſacher zu gewinnen und nach Röm. 12, 20. glühende Kohlen der Beſchämung auf ſein Haupt zu ſammeln, das Böſe durch Gutes zu überwinden, iſt eine der eigenthümlichſten Früchte des chriſtlichen Geiſtes in der Welt geweſen. Wo außerhalb des A. und N. T. ein gleiches Verhalten bei Beleidigungen zur Pflicht gemacht wird, dürfte daſſelbe nur in den wenigſten Fällen auf die Geſinnung, welche der Erlöſer vorausſetzt, zurückkommen, auf die der dienenden Liebe. Es kommen allerdings ſelbſt im Talmud Ausſprüche vor, die ſogar ihrer konkret bildlichen Form nach Parallelen abzugeben ſcheinen *), vorzüglich

*) Als ein Beleg zu dem, was oben S. 164. über die Geſchmackloſigkeit in rabbiniſchen bildlichen Redensarten geſagt iſt, dient der Ausſpruch aus tr. Bavah Kamah f. 92 b.: «Nennt dich dein Nächſter einen Eſel, ſo lege ſogleich den Sattel auf deinen Rücken».

hat der Stoicismus die aequabilitas animi bei Beleidigungen zur Pflicht gemacht. Allein die im Talmud erzählten Züge geben deutlich den zu Grunde liegenden Dünkel zu erkennen; die stoische Lehre hängt mit der stoischen Affektlosigkeit zusammen, bei welcher der Dünkel ebenfalls seinen gehörigen Antheil hatte *). Es gilt auch hier, was Baumg.-Crusius zu V. 23. sagt: «Griechen und Römer haben bei Stellen dieser Art immer mehr den Gesichtspunkt des Stolzes, stolzer Großmuth». Indeß hat auch die christliche Gemeinde nicht von Anfang an die richtige Auffassung jener Aussprüche gefunden; durch allzugroße Buchstäblichkeit irre geführt haben einige aus den Worten Christi die Unzulässigkeit des Krieges und des Strafamts der Obrigkeit gefolgert, unter den Kirchenvätern namentlich Origenes c. Cels. l. VIII. c. 10. VII. c. 3. und Tertullian. In der römischen Kirche wurde jene unbedingte Enthaltung von dem Rechtsgebrauch häufig unter den Gesichtspunkt der consilia evangelica für die vollendeten Christen gestellt, s. G. Arnold Abbildung der ersten Christen V. 5. K. 5., Barbeyrac sur la morale des pères c. VI. §. 25 f. c. VII. §. 20., Neanders Denkwürdigkeiten Th. I. S. 378 f., vornehmlich die gelehrte Abhandlung des Kanzler Pfaff de ecclesia sanguinem non sitiente. Tub. 1740. Aehnliche Ansichten rief das Reformationszeitalter bei einzelnen Parteien hervor, welche mit gewissenhafterer Treue an das Schriftwort sich anzuschließen glaubten, als es von den Reformatoren geschehen sei, von den Anabaptisten wurde das obrigkeitliche Strafamt und der Kriegsdienst, von den gereinigteren Mennoniten und Schwenkfeld der Krieg, von den Quäkern später jedwede Art der Gegenwehr und Wiedervergeltung verworfen. — Schon die Heiden ergossen über diese Grundsätze ihren Spott, so Kelsus über den Ausspruch V. 39. (Orig. contra Cels. l. VII. c. 3.) und über die Verweigerung des Kriegsdienstes

*) Wenn diejenige Anekdote wahr ist, welche Basilius de legendis libris gentilium c. 5. als Seitenstück zu V. 39. von Sokrates erzählt: von einem Trunkenen ins Gesicht geschlagen, habe sich derselbe begnügt, wie man sonst über die Bildsäulen den Namen des Künstlers setzt, über die Wunde zu setzen: dieser hat es gethan! — so ist dies kein Seiten- sondern ein Gegenstück zu dem, was V. 39. fordert.

von den Christen (l. VIII. c. 10.). Auch die Delatoren der persischen Christen erheben den Vorwurf, daß nach der christlichen Religion aller Krieg unerlaubt sei (Assemani acta martyr. I. 181.). Umfassender werden die Einwendungen der Heiden nach dieser Seite in dem Briefe des Marcellinus an Aug. mitgetheilt (ep. 136.); sie klagen, quod [hujus religionis] praedicatio atque doctrina reipublicae moribus nulla ex parte conveniat. Spätere jüdische Polemiker machen dagegen den Christen zum Vorwurf, daß sie sich an die Worte ihres Meisters nicht binden, und daß selbst Christus und Paulus jenen Geboten der Bergpredigt gemäß nicht handeln (Wagenseil Sota S. 822.) *). Auch der englische Deismus richtete, wie gegen andre Punkte der christlichen Sittenlehre, auf diese Gebote seinen Angriff, und Mandeville in the fable of the bees führte satyrisch aus, was aus einem Staate werden würde, in welchem solche Lehren in die Praxis träten.

Aber jene buchstäblich rigoristische Fassung war von Anfang an nicht die allgemeine. Wie sehr auch Tertullian selbst gegen die Theilnahme der Christen am Kriegsdienste sich erklärt, dennoch legt er selbst ein Zeugniß dafür ab, daß die Christen seiner Zeit in großer Zahl in den römischen Heeren dienten **). Daß Aug. nicht nur den Sinn vollkommen richtig erfaßt, sondern auch mit exegetischer Schärfe richtig ausgedrückt, ist oben gezeigt worden, andre Kirchenväter, wie Justinus M. apologia I. c. 16., Hilar., Chrys., Isidor Pel. ep. l. II, 169. l. III, 126. l. IV, 175. heben die hier geforderte Gesinnung hervor, ohne ausdrücklich jedwede andre Aeußerung in der That auszuschließen. Zur Herrschaft gelangte in der Kirche die Ansicht Aug.'s. Kurz und besonnen heißt es in der glossa ord.: nec in his vindicta pro-

*) Im Buch Kosri ermahnt dagegen der Jude den Chasarenkönig, sich durch die Armseligkeit des Judenthums von dieser Religion nicht abschrecken zu lassen, da ja auch die Christen sehr demüthigende Gebote hätten und nichtsdestoweniger zu einem hohen Ansehen unter den Völkern gelangt seien (liber Cosri ed. Buxt. P. I. §. 113.).

**) Apologet. c. 37.: hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, consiliabula, castra ipsa, und c. 37.: navigamus et nos vobiscum et vobiscum militamus.

hibetur, quae fit ad correctionem, quae et ipsa pertinet ad misericordiam, nec impedit propositum mansuetudinis. Sed hoc non conceditur nisi ei, cui potestas ordine data est, et sine ira, ut pater in filium. Erasm. fühlt zwar den großen Abstand zwischen der empirischen Christenheit und diesen Vorschriften, beschränkt sich indeß doch nur darauf zu sagen: quid facient huic loco, qui lites, qui bella calculis omnibus approbant inter Christianos? Christus absolute vetuit resisti malo nimirum vulgari via ut malum malo repellatur. Je verderblicher der Mißbrauch solcher Aussprüche hie und da in der Reformationszeit durch die Anwendung auf das Recht der Obrigkeit wurde, desto stärker war für die Reformatoren die Veranlassung, die richtige Auffassung zu ermitteln. Das Richtige hat Luther durch die Unterscheidung ausgesprochen, was die Pflicht des Christen als Christen sei und insofern er Träger eines bestimmten Amtes. «Ein Christ, sagt er, ist eine solche Person, so mit solchem Weltwesen und Recht nichts zu schaffen hat und ist in solchem Reich oder Regiment, da nichts anders gehen soll, denn wie wir bitten: «vergieb uns unsre Schuld, wie wir auch vergeben unsern Schuldigern».— Darnach ist eine andre Frage, ob ein Christ denn auch möge ein weltlich Mann seyn und des Regiments oder Rechts Amt und Werk führen, also daß die zwo Personen oder zweierlei Amt auf einen Menschen gerathen und zugleich ein Christ und ein Fürst, Richter, Herr, Knecht, Magd sei». In Bezug auf das Rechtsuchen entscheidet er darauf wie Aug.: «Also ist nicht verboten, vor Gericht zu gehen und klagen über unrecht Gewalt, wo nur das Herz nicht falsch ist, sondern gleich geduldig wie vor, und allein darum thut, daß es über dem Rechten halte und dem Unrechten nicht Statt gebe»; damit zu vergleichen seine Abhandlungen über die Pflichten der Obrigkeit und Unterthanen in B. X. von Walch und das daselbst S. 398. gegebene Verzeichniß der Stellen seiner Schriften, die von der Obrigkeit handeln; ferner in demselben B. S. 572 ff. die treffliche Abhandlung: «Bedenken, ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande seyn können»; endlich S. 622. «von der Gegenwehr in puncto religionis». Uebereinstimmend Mel. in dem

)cus de magistratu und Calvin inst. IV. c. 20. de po-
tica administratione. Aus ſpäterer Zeit iſt leſenswerth die
usführung von Grotius: de jure belli et pacis l. II.
. 7.; die exegetiſche Diſſertation von Epiſcopius: tracta-
is brevis de magistratu in den opp. I. S. 71 ff.; vor Al-
n die gründliche und ächt theologiſche Abhandlung über Krieg,
)brigkeit u. ſ. w. in J. Gerhard's locis t. XIV.; in neue-
r Zeit K. Ludw. Nitzſch de judicandis morum praece-
tis etc. S. 187 ff.

5. Das Gebot der Feindesliebe. V. 43—48.

V. 43—45. Das vorhergehende Gebot erhält in die-
m noch eine Steigerung, woraus die urſprüngliche Zuſam-
engehörigkeit beider erhellt. Die Beleidiger, von denen im
orhergehenden die Rede war (vgl. τῷ πονηρῷ V. 39., wenn
eſes Mask. iſt), gehören zur Kategorie der ἐχθροί. Der Jün-
r des Herrn ſoll nicht nur in dem Grade von Rachſucht
ei ſeyn, daß er ſogar das Doppelte über ſich zu nehmen ge-
igt iſt, er ſoll ſelbſt poſitiv das Böſe mit Gutem vergelten,
ug.: sine ista dilectione ... ea, quae superius dicta
mt, implere quis potest! Und zwar findet zwiſchen den
eußerungen der Feindſchaft und denen der Feindesliebe
ie Korreſpondenz ſtatt, der feindlichen Geſinnung gegenüber
ll wieder Liebe walten, dem Worte des Fluchs gegenüber
egen, dem Haſſe gegenüber Wohlthat, die thätlichen Aeuße-
ngen des Haſſes, Schmach und Verfolgung, ſollen durch die
chſte Offenbarung chriſtlicher Liebe, durch Fürbitte vergolten
rden. Von V. 22. an weiſt Chryſ. folgende Steigerung
den Forderungen der Liebe nach: εἶδες ὅσους ἀνέβη βα-
ιοὺς, καὶ πῶς εἰς αὐτὴν ἡμᾶς τὴν κορυφὴν ἔστησε τῆς
ετῆς; σκόπει δὲ ἄνωθεν ἀριθμῶν· πρῶτός ἐστι βα-
ιὸς, μὴ ἄρχειν ἀδικίας· δεύτερος, μετὰ τὸ ἄρξασθαι τὸν
ικοῦντα τοῖς ἴσοις μὴ ἀμύνεσθαι· τρίτος, μὴ δρᾶσαι
ν ἐπηρεάζοντα ταῦτα, ἃ ἔπαθεν, ἀλλ' ἡσυχάσαι· τέ-
ρτος, τὸ καὶ παρασχεῖν ἑαυτὸν εἰς τὸ παθεῖν κακῶς·
μπτος, τὸ καὶ παρασχεῖν, ἢ ἐκεῖνος βούλεται ὁ ποιή-
ς· ἕκτος, τὸ μὴ μισῆσαι τὸν ταῦτα ἐργαζόμενον· ἕβδο-
ς, τὸ καὶ ἀγαπῆσαι· ὄγδοος, τὸ καὶ εὐεργετῆσαι· ἔννα-
ς, τὸ καὶ θεὸν ὑπὲρ αὐτοῦ παρακαλεῖν· εἶδες ὕψος φι-

λοσοφίας; — Ist es, wie in dem vorhergehenden Abschnitt, auch hier die Gesinnung, welche der Erlöser im Auge hat, so ergiebt sich auch hier wie dort (s. zu V. 38—40.), daß nicht selten diese Gesinnung sich gerade auf die hier angegebene Weise äußern wird, wie dies gleicherweise 1 Petri 3, 9. Röm. 12, 20. 21. 1 Kor. 4, 12. fordert, daß aber auch bei einer andern Aeußerungsweise dieselbe liebreiche Gesinnung zu Grunde liegen kann. Auch in Bezug auf dieses Gebot läßt sich nachweisen, daß sich weder bei Christo noch bei den Aposteln überall die buchstäbliche Erfüllung findet. In seinem Gebet Joh. 17, 9. spricht Christus: «ich bitte nicht für die Welt»; den Heuchlern ruft er Matth. 23, 33. zu: «ihr Schlangen und Otterngezüchte, wie werdet ihr entfliehen dem höllischen Gerichte»; den Verdammten Mtth. 25, 41.: «dann wird er zu denen zur Linken sagen: gehet hin, ihr Verfluchten, in das höllische Feuer». Wo er verkannt und geschmähet wird, entgegnet er keineswegs mit buchstäblichen Segnungen, sondern zuweilen mit scharfen Strafreden, vgl. Mtth. 16, 3. 4. Joh. 8, 44. Mtth. 10, 33. 11, 20. 12, 34.; aus den Schriften der Apostel vgl. Gal. 1, 8. 1 Kor. 5, 5. 2 Tim. 4, 14. 1 Joh. 5, 16. 2 Joh. v. 10.

V. 43. Ueber die abgekürzte Anführungsformel s. zu V. 27. *Τὸν πλησίον* nicht vom Mask. *ὁ πλησίος*, welches im N. T. nicht vorkommt, abzuleiten, sondern von *ὁ πλησίον*. Die Worte: *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* sind rabbinischer Zusatz und zeigen in Verbindung mit der folgenden Antithese in den Worten Christi und mit V. 46. 47., in welchem Sinne das *τὸν πλησίον σου* des Gesetzes gefaßt worden sei. Hier wird mithin durch den Zusatz besonders deutlich, daß die Polemik des Erlösers sich gegen die falsche Auslegung der Schriftgelehrten richtet. *Ὁ πλησίον*, רֵעַ wurde von ihnen in der Bed. «Freund», *ὁ ἐχθρός* in der Bed. «Widersacher» genommen — wie man aus V. 46. 47. schließen muß, theils mit Rücksicht auf Privat-Freund- und Feindschaften, theils mit Rücksicht auf den nationalen Gegensatz gegen die Heiden. Inwiefern dies falsch, wird sich theils aus der Erklärung des mosaischen Gebots, theils aus der alttestamentlichen Lehre über die Feindesliebe ergeben. In den mosaischen Gesetzen ist nun רֵעַ immer nur so viel als: der

dere, ἕτερος, selbst derjenige wird damit bezeichnet, des-
Mord man beabsichtigt, 5 Mos. 22, 26. So war dem-
h die Beschränkung des Gebots auf Privatfreund- und
indschaft jedenfalls eine verkehrte Auffassung desselben; eine
dere Frage ist aber, ob dies auch von der Beschränkung des
πλησίον auf den jüdischen Volksgenossen gelte, oder ob
nit der Mitmensch überhaupt mit Einschluß der Heiden be-
chnet werde. Das Erstere ist die Auffassung der jüdischen
terpreten, auch solcher Männer wie Philo, Maimoni-
s = שֶׁהוּ רֵעַ בַּתּוֹרָה vgl. Münster, Fagius zu den
testamentlichen Stellen in den Criticis sacris, so auch
ıg., Luth., Socin, Maldon., Drusius, Grot., na-
ntlich Hüpeden dissert. de amore inimicorum, Gott.
17. §. 1. und die Neuern. Bei dieser Ansicht scheint sich
ın auch dies zu ergeben, daß jener Zusatz καὶ μισήσεις
l. der Sache nach im A. T. enthalten, nämlich in jenem
geschlossenen Verhältniß Israels gegen die Heiden, auch in
ı ausdrücklichen Geboten des Hasses wenigstens gegen ei-
ge Heidenvölker, wie die Moabiter, Edomiter (5 Mos. 7, 2.
, 3 f.; Grot. macht indeß auf die mildernden Umstände
bei aufmerksam, daß ihnen unter Bedingungen ein Bund
getragen wurde u. s. w.). So sehen es die angegebenen
ısleger an, auch Br. Bauer a. a. O. S. 349.: «im Ge-
ist die Liebe an das natürliche Band des Volkszusammen-
ngs geknüpft», desgl. auch Neander a. a. O. S. 474.
ıg. führt die betreffenden Worte geradezu als Worte des
setzes an: nec quod in lege dictum est: oderis ini-
icum tuum, vox jubentis justo accipienda est, sed
rmittentis infirmo. Luth.: «Dieser Spruch, so Christus
r anzeucht, stehet nicht an einem Orte im A. T., sondern
ı und wieder im 5ten B. Mose von ihren Feinden». Der
ocinianer Osterode meint sogar, die Worte μισήσεις κτλ.
en aus dem alttest. Codex ausgefallen. Dagegen haben meh-
e protest. Ausleger, wie Calv., Spanh., Cocc., Calov,
ackspan u. A., auch im Gesetz unter ὁ πλησίον den Mit-
enschen verstanden, mithin das betreffende Gebot als Ge-
t der allgemeinen Menschenliebe angesehen. Dies nun
allerdings unrichtig. Wir unterscheiden aber die Frage,
ὁ πλησίον der Volksgenosse und die andere, ob,

falls dies, auch jenes odium generis humani gerechtfertigt sei, welches die Römer den Juden zum Vorwurf machen. Die Richtigkeit dieser Erklärung von ὁ πλησίον ergiebt sich aus der Vergleichung mehrerer Gesetzesstellen, wo sich die Gesetzgebung ausdrücklich an das עַם richtet z. B. 2 Mos. 22, 24. 27., vgl. rücksichtlich unsrer Stelle 3 Mos. 19, 16. wo es heißt: בְּעַמֶּיךָ und V. 18. אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ; ebenso bezieht sich אָח und עֲמִית, welche beiden Worte in den Gesetzen mit רֵעַ abwechseln, auf den jüdischen Volksgenossen. Besonders deutlich ist dies in Tob. 4, 13., wo es zuerst heißt: καὶ νῦν, παιδίον, ἀγάπα τοὺς ἀδελφούς σου, und gleich nachher zur Erklärung: τῶν υἱῶν καὶ θυγατέρων τοῦ λαοῦ σου. Zur Bestätigung dieser Erklärung an unsrer Stelle dient V. 33. 34. in 3 Mos. 19., wo dasselbe noch einmal in Bezug auf die גֵּרִים wiederholt wird: וְכִי־יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ, womit die zarten Worte 2 Mos. 23, 9. (5 Mos. 10, 18.) zu vergleichen. Nun scheint es, daß eben diese Worte zugleich dazu dienen, zu zeigen, daß der Nicht-Jude keineswegs dem Hasse preisgegeben war, sondern im Gegentheil dasselbe Gebot der Liebe sich auch auf ihn erstreckte; so argumentirt J. D. Mich., Storr Andeutungen zu gläubigem Schriftverständniß I. S. 216., auch selbst L. Bauer in der bibl. Moral des A. T. I. S. 105. Allein freilich kommt eben dies in Frage, ob der גֵּר und תּוֹשָׁב als Heide angesehen wurde *). Dies bestreitet nun Hüpeden a. a. O. und wie es scheint, mit Recht, denn die unter Israel wohnenden גֵּרִים waren doch sämmtlich zum Judenthum übergetreten, weshalb auch προσήλυτος, womit die LXX. jenes Wort' übersetzen, den zu einer Religion Uebergetretenen bezeichnet. Die syrische Uebers. hat: ܕܐܬܐ ܠܘܬܝ «der sich zu mir bekehrt». Nach der

*) Ueber die גֵּרִים und das Verhältniß der Israeliten zu den Heiden ist zu vgl. Selden jus naturae et gent. l. II. c. 3.; Maimonides const. de jure pauperis et peregrini, ed. Prideaux, Oxon. 1679., wobei auch aus בראה איסורי das 13te und 14te K. über die Proselyten abgedruckt ist; Danz cura Hebr. in conquir. prosel. bei Meuschen; Michaelis Mos. Recht II. §. 138. 143. IV. §. 184., Selig der Jude Th. V. S. 67 ff., J. Gottlob Carpzov apparatus antiquit. S. 39 ff.

igabe des Maimon. constitut. de cultu peregrino c. 10. rfte ſich der Heide auch nicht vorübergehend des Handels gen im jüdiſchen Reiche aufhalten; und constit. de regis c. 8. ſagt Maimon.: כָּל גּוֹי שֶׁלֹּא קִבֵּל מִצְוֹת שֶׁנִּצְטַוּוּ בְּנֵי נֹחַ הוֹרְגִין אוֹתוֹ אִם יֵשֵׁב תַּחַת יָדֵי, allein es fragt ſich iter, ob jene גֵּרִים und תּוֹשָׁבִים auch die Beſchneidung annommen hatten und ſomit gänzlich Juden geworden waren, er ob ſchon damals der Unterſchied zwiſchen גֵּרֵי צֶדֶק d. i. גֵּרֵי בְּנֵי בְרִ und גֵּרֵי שַׁעַר, welche Benennung vermuthlich aus Moſ. 23, 48. abgeleitet, beſtand; ferner ob vielleicht noch n Unterſchied zwiſchen גֵּרִים und תּוֹשָׁבִים feſtzuhalten. Dies tztere iſt ganz wahrſcheinlich, wiewohl die neuern Lexikogra=en Winer und Geſenius auf die Nachweiſung eines lchen verzichten *); das Erſtere aber erhellt aus 2 Moſ. 12, 3., woraus man ſieht, daß keineswegs alle גֵּרִים die Beſchneiung angenommen hatten. Da nun bloß die Beſchnittenen zu m קְהַל יִשְׂרָאֵל gehörten, ſo hat man, wie es ſcheint, wo גֵּרִים wähnt und doch von Iſrael unterſchieden werden, die nicht eſchnittenen darunter zu verſtehen, mithin die, welche noch s Heiden angeſehen wurden, wie denn auch ſpäter die roselytae portae חֲסִידֵי גּוֹיִם die frommen Heiden heißen, nd eben ſo im N. T. vgl. Apg. 10. Iſt dies richtig, ſo erebt ſich, daß bedingterweiſe 3 Moſ. 19, 33. 34. allerngs auch den Heiden zu gute kommt. Doch davon abgeſe=n: zu meinen, daß Moſes ausdrücklich gegen die Heiden lle Unbill geſtattet, welche er im Dekalogus und ſonſt geenüber den Volksgenoſſen verbietet, wäre gewiß eine unbeechtigte Vorausſetzung. Wird an einigen Stellen, wie 5 Moſ. 5, 2. 3. 23, 20. ausdrücklich gegen den Ausländer ein Ver=

*) Nach Jarchi und andern Rabbinen (vgl. Breithaupt Anm. u Jarchi's Erkl. von 2 Moſ. 12, 45.) iſt der גֵּר ein גֵּר צֶדֶק, der תּוֹשָׁב ein גֵּר שַׁעַר, welche Erklärung auch von Buxtorf, Druſius nd den ältern Auslegern angenommen worden (Druſius in den notis majoribus im 1. Supplementh. der critici sacri zu 2 Moſ. 12, 19.). ndre Rabbinen bemerken an einigen einzelnen Stellen, daß גֵּר den גֵּר צֶדֶק bezeichne. So Aben Eſra zu 2 Moſ. 12, 19. u. 49. (bibl. rabb. omb. T. I.). Nach Michaelis Moſaiſches Recht II. 138. ſoll תּוֹשָׁב er Auswärtige ſeyn, der nur zur Miethe wohnte, גֵּר der ſich angekauft atte, wobei auf 3 Moſ. 22, 10. verwieſen wird.

fahren gut geheißen, was gegen den Bruder nicht erlaubt iſt, ſo dürfte dies zeigen, daß bei jenen andern Geboten der Heide nicht ausgeſchloſſen zu denken ſei. Nimmt man überdies darauf Rückſicht, daß das Volk bei ſeiner Abgeſchloſſenheit von den Heiden eben nur unter ſich verkehrte, ſo erſcheint auch der Sache nach jene Erklärung begründet, welche mehrere jüdiſche Ausleger von רֵעַ in den Geſetzesſtellen geben: כל־מי שֶׁיֵּשׁ לוֹ מַשָּׂא וּמַתָּן עִמָּכוּ «Jeder, mit dem wir Verkehr des Lebens haben», wofür ſonſt im Rabbin. חָבֵר. Was der paläſtinenſiſch alttestamentariſche Jeſus Sirach K. 13, 15. und 18, 13. ſagt, dürfte auch dem moſaiſchen Geiſte keineswegs fern geweſen ſeyn: *πᾶν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον*, und: *ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ, ἔλεος δὲ κυρίου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα.* Ein einzelnes Beiſpiel von Edelmuth des Israeliten im Privatverkehr mit den Heiden und zwar ſelbſt gegen heidniſche Verfolger erzählt 2 Kön. 6, 22. Belege einer milden Geſinnung gegen die Heiden bieten jene Gebote, welche auch die heidniſche Welt mit einſchloſſen und das, was Maimon. über die Fürſorge für heidniſche Arme berichtet *).

Demnach gingen die Schriftgelehrten über den Sinn des moſaiſchen Geſetzes hinaus, wenn ſie auf Grund deſſelben eine feindliche Geſinnung gegen den Nichtjuden auch im Privatverkehr ſanktioniren wollten, und noch unzweifelhafter war dies der Fall, wenn *ἐχθρός* zugleich oder — wie dies aus V. 46. und aus den von Chriſto entgegengeſetzten Worten hervorgeht — ſogar ausſchließlich den Privatfeind bezeichnet. Die feindliche Geſinnung im Privatverkehr wird von dem Geſetze verdammt 3 Moſ. 19, 18. לֹא־תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ «du ſollſt nicht rachgierig und nachtragend ſeyn gegen

*) An der Ecke auf dem Acker, welche nach dem moſaiſchen Geſetze für den גֵּר und für den israelitiſchen Armen übrig gelaſſen werden ſollte, wurde ausdrücklich von den ſpätern Juden auch den Heiden die Theilnahme verſtattet, ſ. Maimonides de jure paup. et peregr. c. I. §. 9.; in einem beſondern Becken wurden Almoſen geſammelt לַעֲנִיֵּי עוֹלָם «für die Armen der Welt», ebendaſelbſt c. IX. §. 6.; ausdrücklich wird c. VII. §. 7. verordnet: מפרנסים ומכסים עניי כותים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום «man ſpeiſt und bekleidet die Armen der Nichtisraeliten zugleich mit denen Israels um der Wege des Heils willen» u. ſ. w.

e Söhne deines Volks», vgl. 2 Mos. 23, 4. 5. Sprüchw. 1, 17. 29. und 25, 21. 22., dieselbe Stelle, welche auch aulus Röm. 12, 20. anführt, Hiob 31, 29. Sir. 28, 1. vgl. e Beispiele Josephs 1 Mos. 45, 1. Davids 1 Sam. 24, 7. 3, 5. und Elisa's 2 Kön. 6, 22. Zugleich geht hieraus her-or, daß die Feindesliebe im Allgemeinen keineswegs als ein im Christenthum ausschließlich eignes Gebot gefaßt werden nn *); auch außerhalb der biblischen Religionen findet sie ch namentlich im Stoicismus; vgl. Fischer, quid de offiiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placuerit, Halae 1789. und Hüpeden in der S. 291. angeührten Abhandlung. Die ethische Bed. dieser Feindesliebe estimmt sich durch das Motiv, aus welchem sie hervorgeht. Der Stoicismus verlangt die Leidenschaftslosigkeit bei Beleidigungen, weil er überhaupt die Apathie verlangt und die achsucht als Schwäche ansieht. Die Rache ist nach Seneca doloris confessio; ille ingens animus et verus aestimator sui non vindicat injuriam, quia non sentit — ille magnus et nobilis est, qui more magnae ferae atratus minorum canum securus exaudit (de ira III. 5, 5. II. 32.). Allerdings ermahnt derselbe Stoiker in erhabenen Aussprüchen auch dazu, den Göttern ähnlich selbst den Feinden wohl zu thun, wie denn die Sonne auch den Gottlosen leuchte (de benef. IV. 26. VII. 31.) **), doch hat im

*) Um dies dennoch, wenigstens dem A. T. gegenüber, zu zeigen, emerkt Socin, daß 3 Mos. 19, 18. 2 Mos. 23, 4. 5. nur die Rachsucht erworfen, aber nicht das Wohlthun geboten werde, Sprüchw. 24, 17. 29. ber sei nur ein Rath, nicht ein Gebot. Mald. (zu V. 21.) beschränkt den Inhalt jener mosaischen Gebote nur auf die Maxime, daß ein Israelit gegen den anderen keine Feindschaft unterhalten solle.

**) In den betreffenden Schriften über die Feindesliebe wird aus Xenophon Mem. II. 3, 14. und II. 6, 35. der Schluß gezogen, daß auch ein Sokrates die Feindesliebe nicht gelannt habe. In ihrer Vereinzelung genommen scheinen dies auch jene Stellen auszuweisen, es heißt in der erstern: καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἔπαινον ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φιλάνθρωπος τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν; doch spricht Sokrates an beiden Orten nur von dem, was im Allgemeinen gilt und am erstern wird sogar ausgeführt, daß der für Liebe empfängliche Gegner durch dieselbe gewonnen werden muß. Ein merkwürdiger Beweis, wie fremd dem gewöhnlichen heidnischen Bewußtseyn die Feindesliebe war, ist die Stelle bei Plutarch de sera num. vind. c. 22., wo

Zusammenhange des Systems auch dies einen anderen Sinn als im Christenthum, denn dieser Gott ist nichts andres als die Einheit aller Weltkräfte, das Weltgesetz, dem der Einzelne zu folgen hat. Der Erlöser spricht als Motiv aus: die aus der Kindschaft Gottes hervorgehende Nachahmung Gottes; wenn er hiebei auf die natürlichen Segnungen Gottes über die Ungerechten hinweist, so ist dies gemäß des Charakters dieser Rede nur eine konkrete Veranschaulichung, wodurch jener christliche Gedanke der Nachahmung Gottes keineswegs seinem Umfange nach erschöpft ist. Es gehört die Erkenntniß des Verhaltens Gottes zum Menschen, insbesondere zum Sünder, im ganzen Umfange dazu, um dieses Motiv richtig zu würdigen und zu verstehen. Der Christ wird sich jenes Verhaltens vorzugsweise bewußt in der ihm, dem Sünder, durch die Erlösung zu Theil gewordenen Gnade, in deren Bewußtseyn er denn auch seine Liebe gegen den Sünder, resp. Feind vergebend und erlösend äußert, hierauf weist der Erlöser selbst in der Parabel Mtth. 18, 23 ff. hin, und Paulus Ephes. 4, 32. Kol. 3, 13. Durch die richtige Einsicht in dieses Motiv ergeben sich dann auch die nöthigen Modifikationen und Schranken. Chemnitz: „simplicissima responsio sumitur ex verbis Christi: ita diligendos scilicet esse inimicos, sicut deus diligit malos, longanimitate sua parcens, et benefaciens illis in opere providentiae, non ut illos confirmet in impietate, sed ut hac sua bonitate illos ad poenitentiam adducat, ad Rom. 2, 4. Saepe vero freno et hamo coercet ipsos, ut ita eos convertat, Ps. 32, 9. Jes. 37, 29. Ex hac collatione multae quaestiones recte et expedite possunt explicari.... Optanda sunt etiam inimicis bona gratiae et gloriae, quibus nemo potest male uti, bona vero naturae et fortunae eatenus ipsis optanda sunt, quatenus ipsis salutaria sunt ad poenitentiam.

V. 44. fehlen die Worte εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς

«nützlich den Freunden, schädlich den Feinden» als rühmende Prädikate des Mannes vorkommen. Auch ist Julian sich bewußt, etwas ganz Eigenthümliches auszusagen in folgendem Ausspruch: Fragm. ed. Spanh. S. 290.: φαίην δ' ἂν εἰ καὶ παράδοξον εἰπεῖν, ὅτι καὶ τοῖς πολεμίοις ἐσθῆτος καὶ τροφῆς ὅσιον ἂν εἴη μεταδιδόναι.

der Vulg.; in mehrern Kirchenvätern, einigen Handschriften
d Uebersetzungen nicht nur jene, sondern auch *καλῶς ποιεῖτε*
τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς. Die Zeugnisse sind an sich nicht stark
nug, um mit Griesbach und Lachmann die Worte aus
m Text zu entfernen, in den Citaten der Kirchenväter konnte
erdies von den sinnverwandten Sätzen leicht einer überganen, von den mit *ὑμᾶς* schließenden Sätzen auch von den Abreibern einer übersehen werden; daß die Zusätze aus Luc.
27. 28. entlehnt worden seien, ist um so weniger zuzugen, da sie bei Luk. in umgekehrter Ordnung vorkommen, in
r Ordnung aber bei Matth. einen treffenden Fortschritt bilen, von der Gesinnung zum Wort, zu der That, zum
ebet. — Der nach Wetsteins Vorgange (zu Joh. 11, 3.)
on Tittmann de synon. N. T. I. S. 54. bemerkte Unrschied von *ἀγαπᾶν* diligere, *φιλεῖν* amare ist in Betreff
s *φιλεῖν* nicht einmal in der klassischen Sprache durchgreind, doch dürfte *ἀγαπᾶν* auch bei den neutest. Schriftstellern
it Bewußtseyn nur von der nicht sinnlichen Liebe gebraucht
orden seyn, bemerkenswerth ist das *ἠγάπα* von Jesu Liebe
ur Maria Joh. 11, 5. (cod. D *ἐφίλει*), während von Jesu
iebe zu Lazarus *φιλεῖς* V. 3. 36. *). — Nach überwiegenen Autoritäten ist *καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν* aufzuehmen wie Luc. 6, 27., wiewohl die klassische Konstruktion
on *καλῶς, κακῶς, εὖ ποιεῖν* mit dem Akk. im N. T. nicht
uffallen könnte, da sie auch in den LXX. 1 Mos. 32, 9. 12.
Hiob 24, 21. 5 Mos. 28, 63. 30, 5., *εὖ ποιεῖν* c. acc.
Nrc. 14, 7. (wo indeß einige codd. den Dat.), *ποιεῖν τινα*
n Sinne von «behandeln» Mtth. 27, 22. Daß die Stufe der
eindlichkeit, welche dem *καλῶς ποιεῖν* gegenübersteht, durch *μιεῖν* bezeichnet wird, läßt die genaue Korrespondenz vermissen,
s könnte schon im ersten Gliede *τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς* statt *τ. ἐχθρούς* stehn; indeß würde auch *τοὺς κακῶς ποιοῦντας* nicht
völlig angemessen gewesen seyn, da im letzten Gliede species
es *κακῶς ποιεῖν* folgen. — *Ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί* fehlt
n cod. B, einigen minusc., mehreren Uebers. und Kirchenvä-

*) In der späteren Gräcität hat *ἀγαπᾶν* allerdings wie *φιλεῖν*
ie Bed. küssen, Eustath. S. 1935, 35., du Cange, gloss. graeit. med. aevi s. v. *ἀγάπη*; vgl. die spätere Vertauschung von *φιλεῖν*,
ρᾶν, *ποθεῖν*, Creuzer zu Plotin de pulchritudine S. 213.

tern — wie wenig die Auslassungen bei den Kirchenv. bedeuten, zeigt sich auch hier, indem Orig. es fünfmal ausläßt, zweimal hat und dagegen καὶ διωκόντων ὑμᾶς ausläßt, in den codd. kann das ὁμοιοτέλευτον die Veranlassung zur Auslassung gegeben haben. Ἐπηρεάζειν umfaßt im klass. Gebrauch die schmähliche Behandlung in Wort und That, die Vulg. hat calumniari, wozu Casaubonus: placet mihi vehementer haec interpretatio (1 Ptr. 3, 16.), doch läßt man am besten dem Ausdrucke jene Unbestimmtheit, Beza (Luth., Er. Schmid): qui vobis sunt infensi *); διώκειν wird man hier ebensowenig als V. 11. auf gerichtliche Verfolgung zu beschränken haben (Beza).

V. 45. Wenn in jeder Aeußerung ächter Sittlichkeit das höchste Vernunftgesetz und damit die Gottähnlichkeit sich ausprägt, so kann die Hervorhebung dieses Moments bei einzelnen bestimmten Aeußerungen (wie V. 9.) nur den Endzweck haben, aufmerksam zu machen, daß gerade diese am wenigsten in ihrer hohen sittlichen Bedeutung anerkannt werden. Charakteristisch ist es nun, daß hier wie V. 9. (vgl. Luc. 6, 35.) gerade die Sünderliebe in Gott hervorgehoben wird. Zwar wird nun die Aeußerung dieser Sünderliebe auf dem ethischen Gebiete nicht erwähnt — es ist dies mit Hinweisung auf Joh. 16, 12. 13. aus dem vorbereitenden Charakter zu erklären, den des Erlösers persönliche Würksamkeit hatte — vielmehr wird ein Liebesbeweis in der Sphäre der irdischen Güter angeführt, aber ein solcher, welcher auch gerade recht zu vorliegendem Zwecke dient, indem sich darin das Allumfassende der göttlichen Liebe am anschaulichsten und dem Volksbewußtseyn am angemessensten ausprägt. Das allumfassende milde Sonnenlicht, welches Allen auf gleiche Weise scheint (Sir. 42, 16.), die sich ihm nicht entziehen, und der fruchtbare Segen der Regenwolke (Ps. 147, 8.), welche weithin über Länder sich erstreckend ohne Wahl auf Alle sich ergießt —

*) Die Pesch. hat: ܕܢܬܪܕܘܢ ܠܟܘܢ, welches Tremellius nach dem chald. תְּבָרִין Dan. 5, 12. übersetzt: «die euch in Fesseln führen», aber richtiger «die euch mit Gewalt fortführen» (s. de Dieu Critica sacra S. 326.), so auch der Perser. Daß der Uebers. διώκειν im juridischen Sinne genommen, ist darum nicht anzunehmen.

elch' ein schönes volksmäßiges Bild der Keinen ganz aus-
hließenden allumfassenden Liebe Gottes! Wenn Aug. sich
eneigt zeigt, Sonne und Regen allegorisch von der Gna-
ensonne und dem Gnadenregen zu verstehen, so ist diese Al-
egorie hier überflüssig, da die von selbst sich darbietende An-
endung ganz auf dasselbe Resultat führt. — Wir sahen
ben S. 295., daß auch von dem Stoiker Seneca auf die
llen leuchtende Sonne als auf ein Zeugniß für die Univer-
alität der göttlichen Liebe hingewiesen wird; gemäß der grö-
ern Verwandtschaft des platonischen Gottesbegriffs mit dem
hristlichen, ist aber die Parallele noch wesentlicher, wenn Plu-
arch — und zwar unter Beziehung auf das platonische Sit-
enprinzip ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ κατὰ τὸ δύνατον auf die
τραότης und μεγαλοπάθεια der Gottheit gegen die Sünder
inweist (de seria numinis vindicta c. 5.). — Ὅτι von
er Vulg. und Pesch. als Relativ «welcher» übersetzt und
neuerdings auch von Kuinöl, Gratz — unter Beziehung
uf die Relativbed. von כִּי — ebenso erklärt, kann dem Sprach-
ebrauch nach hier und 6, 5. nur den kausalen resp. explika-
iven Sinn haben, wie sonst γάρ. — Ἀνατέλλειν seit He-
odot nur intransitiv gebraucht, in der κοινή aber wie bei
Homer und Pindar transitiv, auch in den LXX. Jes.
45, 8. 1 Mos. 3, 18. Nach antiker Weltansicht wird die Na-
turerscheinung unmittelbar auf den Urgrund der Natur, den
Herrn derselben, zurückgeführt und so heißt die Sonne hier
«seine Sonne», τὸν ἥλιον αὐτοῦ; Aug.: solem suum
i. e. quem ipse fecit atque constituit et a nullo aliquid
sumsit, ut faceret. So ist auch zu βρέχει nach antikem
griech. und hebr. Sprachgebrauch Gott als Subjekt hinzuzu-
denken, wie auch noch Josephus schreibt ὕοντος τοῦ θεοῦ,
νίφοντος τοῦ θεοῦ, s. Kypke z. d. St.; auch die alten Rö-
mer sagten: Jove tonante et fulgurante, wiewohl schon
Aristophanes nubes V. 367. sich über das antike: ὁ θεὸς
ὕει lustig macht. Wie die religiöse Naturbetrachtung mit Ueber-
springung der Mittelursachen sofort zum letzten Urgrunde der-
selben aufsteigt, zeigt auch Mtth. 6, 26. 30. — Βρέχειν
statt ὕειν findet sich vor Alexander bloß bei den Dichtern, aber
in der κοινή, in den LXX., bei Arrian, Polybius, wird
es auch in Prosa gebraucht.

V. 46. 47. Es zeigen diese zwei Verse, wie ὁ πλησίον V. 43. von den pharisäischen Zeitgenossen verstanden wurde. Die Auslegung, welche der Erlöser vornehmlich bestreiten wollte, war die von Privatfreundschaft, wie dies die entgegengesetzten Gebote V. 44. zeigen und auch hier die Voranstellung von V. 46., aber V. 47. thut dar, daß auch die Anwendung auf Nationalfeindschaft ausgeschlossen seyn sollte. Bei dem gebrauchten Beweggrunde geht Christus von dem eignen Gesichtspunkte der Pharisäer aus, deren Frömmigkeit dem Volke als Ideal galt (V. 20.), die auf ein περισσόν Anspruch machten, bei denen sich jedoch erweist, daß sie im Betreff der Liebe auf gleichem Standpunkte mit den von ihnen Verachtetsten aus dem Volke standen. Die Liebe derer, die uns lieben, beruht theils auf dem natürlichen Instinkt, theils auf dem egoistischen Triebe des Eigennutzes und muß erst von geistigern Motiven durchdrungen werden, um sittlich zu seyn; in der Feindesliebe dagegen wird nur die pneumatische, von Egoismus befreite Liebe offenbar. Nach alter Weltansicht sind φίλος und ὠφέλιμος korrelate Begriffe (Plato de republ. I. 334 b., Xenophons Dialog über die Freundschaft memorab. II. 3.); in ziemlich roher Weise spricht das egoistische Princip sich aus bei Hesiodus op. et dies v. 353.: τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι, καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ, καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῷ. Δώτῃ μέν τις ἔδωκεν, ἀδώτῃ δ' οὔτις ἔδωκεν. Zufolge des Scholiasten hat Plutarch diese Verse dem Dichter ihrer Illiberalität wegen absprechen wollen. — Ueber den biblischen Begriff des μισθός s. oben S. 116. Das Präs. ἔχετε, hier von cod. D und einigen anderen mit ἕξετε vertauscht und K. 6, 1. in diesem Sinne von Wolf u. A. verstanden, bezieht sich auf die göttliche Zurechnung, so daß man zur Vervollständigung ein ἀποκείμενον hinzudenken kann, s. zu 5, 12. — Τελώνης, eigentlich = δημοσιώνης, der Generalpächter der Zölle, im N. T. und sonst bei den Späteren auch die portitores und exactores, sonst οἱ δεκατῶναι, οἱ ἐκλογεῖς, οἱ ἐλλιμενισταί, bei Euthym. οἱ φορολόγοι καὶ κομμερκιάριοι (auf den Unterschied hat besonders Fischer, aber früher auch namentlich Salmasius die Erklärer des N. T. aufmerksam gemacht). Diese Menschenklasse war der Versuchung zur Rohheit und

nredlichkeit vorzugsweise ausgesetzt und wurde durch die Na-
ır ihres Amtes dem Volke so verhaßt, daß sie auch bei den
Griechen mit den schlechtesten Klassen der Gesellschaft zusam-
ıengestellt werden. Artemidorus Oneirocr. IV. c. 59.
ıgt: «Dornen und Disteln im Traume gesehen gelten den
ελώναις καὶ καπήλοις καὶ ληστᾶις καὶ ζυγοκρούσταις, καὶ παραλογισταῖς ἀνθρώποις... διὰ τὸ βίᾳ τὰ ἀλλότρια ὧν ἄλλων καὶ μὴ βουλομένων ἀποσπᾶν. Pollux giebt
m Onomasticum l. IX. c. 5. einen Catalogus von Schelt-
vorten, mit denen man den *τελώνης* belegen kann. Dieser
Catalogus fängt mit folgenden an: *βαρύς, φορτικός, ἄγχων,*
ληστεύων, ληϊζόμενος, παρεκλέγων, θαλάττης ἀγριώτερος,
χειμῶνος βιαιότερος, καταδύων τοὺς καταχθέντας, ἀπάν-
θρωπος κτλ. *). Noch größer mußte die auf dem Zollge-
chäft ruhende Schmach bei den Juden seyn, da der Zoll in
der Zeit vor dem Tode des Herodes zum Theil, nachher
aber ganz in die Kassen des fremden heidnischen Volks der
Römer floß. Ein Theil der Unterzöllner bestand nun auch
aus Heiden; die Juden aber, welche sich zu diesem Geschäfte
hergaben, erschienen als Tyrannenknechte und Feinde ihres ei-
genen Volkes. Auch im Talmud kommen daher die Zöllner
(מוֹכֵס von כָּמַס?) neben den לִיסְטִין Räubern vor; sie sind
als Zeugen zuzulassen; מוֹכֵס und רָשָׁע werden identisch ge-
braucht u. s. w. Im N. T. kommen *τελῶναι* und *ἁμαρτω-*
λοί verbunden vor Mtth. 9, 11., wie auch Lukas in der Berg-
predigt K. 6, 33. 34. statt *τελῶναι* und *ἐθνικοί*, das unbe-
stimmtere *ἁμαρτωλοί* hat, Mtth. 21, 32. sind *τελῶναι* und
πόρναι verbunden, wie bei den Griechen *τελῶναι* und *πορ-*
νοβοσκοί. Uebrigens thut der Umgang des Erlösers mit der
verachteten Volksklasse und die Schmach, die er deshalb willig
über sich ergehen läßt (Mtth. 11, 19.), dar, daß er durch die
relative Anerkennung der Unsittlichkeit derselben keineswegs
das Verhalten der pharisäischen Partei gegen sie billigt. —
Die Lesart *ἀδελφούς* wird durch codd. B D, die Pesch., ara-
bische, äthiop. Uebers., die Itala, Vulg. u. a. geschützt, über-

*) Vieles hieher Gehörige hat Wetstein gesammelt; über das Zollwesen bei den Römern und in ihren Provinzen hat recht gründliche Untersuchungen Dr. Paulus zu Luc. 3, 12. im exegetischen Handbuche I. 315 ff.

dies würde Niemand, wenn φίλους im Text gestanden, statt dessen ἀδελφούς geschrieben haben, wogegen das Umgekehrte ganz begreiflich ist. Zwar macht Wetst. die Einwendung, daß nicht einmal Brüder, geschweige denn Volksgenossen sich durchgängig zu lieben pflegen, indeß darf es doch jedenfalls als die Regel angesehen werden. Da überdies die genannten Zeugen (mit Ausnahme der Pesch., wogegen hier die Philox. eintritt), ἐθνικοί lesen und nicht τελῶναι, so wird auch dadurch die Lesart ἀδελφοί gestützt. Bei ἀσπάζεσθαι kommt in Frage, ob es mit der Vulg., Pesch., Ulphilas, Erasm., Grot. nach dem eigentlichen Sinne «begrüßen» zu übersetzen sei, oder mit Luther, Beza und den Meisten in dem abgeleiteten Sinn = φιλοφρονεῖσθαί τινα. Nun ist zwar richtig, daß der Gruß im Orient eine größere Bedeutsamkeit hat als in neuerer Zeit, vgl. Sir. 41, 20. Luc. 10, 5. 6. 2 Joh. 10., es verbinden sich damit Küsse und Umarmungen, auch pflegt der Muhammedaner der Gegenwart nur an seine Glaubensgenossen den Gruß السلام عليكم zu richten (Faber Beobachtungen über den Orient II. S. 36., Rosenmüller Altes und Neues Morgenland Th. 5. S. 31.), hier jedoch, wo ἀσπάζεσθαι mit ἀγαπᾶν parallel steht, wie auch bei Plato de republ. V. 462. und bei Plutarch beide Worte synonymisch verbunden werden, ist der umfassendere Sinn vorzuziehen, vgl. die Belegstellen bei Münthe, Palairet, Loesner z. d. St. und Kypke zu Hebr. 11, 25. — Περισσόν hat nicht die komparativische Bed. = πλέον, so daß man ein ἤ οἱ ἄλλοι hinzuzudenken hätte (Vulg., Beza, Grot., Münthe), sondern ebenso wie das Verb. περισσεύω die superlativische, richtig Luther: «was thut ihr Sonderliches», vgl. V. 20., Plutarch verbindet gern ἴδιος und περιττός s. Wyttenbach t. I. 368.

V. 48. Οὖν die Folgerung, welche aus der Unzulänglichkeit der V. 46. 47. erwähnten Liebesstufe gezogen wird, so daß die Ermahnung auf V. 45. zurückweist, vgl. Luc. 6, 36. Das Fut. in ἔσεσθε ist wahrscheinlich wie in den Gesetzesstellen zu nehmen (s. S. 166. zu V. 21.), zumal wenn eine Rücksicht auf 3 Mos. 11, 44. stattfindet. Der Ausdruck τέλειοι in dieser Verbindung nach dem aus dem Vorhergehenden folgernden οὖν ist befremdend, man erwartet, was Luk. in gleicher

erbindung ſtatt deſſen hat: οἰκτίρμονες. Daher wird denn r Ausdruck ſchon von mehreren Alten, von Clem. Al. trom. l. VII. 752., Tert. adv. Marc. l. 1. c. 24., Euth., sgl. von Luth., Calv., Bucer, Chemn., Beng., aumg.-Cr. ſpecieller auf die Vollkommenheit, d. i. hier niverſalität der Liebe bezogen, von Grot. auf die auterkeit derſelben (er vergleicht ἄπλαστον, welches die LXX. Moſ. 25, 27. für תָּמִים geſetzt haben); aber abſolut, wie as Wort hier ſteht, ſcheint es auch als allgemeines Prädikat efaßt werden zu müſſen, wie dies von den Meiſten, Beza, r. Schmid, Mald., Cal., Kuin., Fr. erkannt wird, doch , daß, um den dogmatiſchen Anſtoß zu vermeiden, der von alov angeführte Grundſatz angewendet wird: a praecepto d effectum non valet consequentia, d. h. da das Ziel unreichbar iſt, ſo iſt der Progreß unendlich. Nun erhebt ſich doch auf der anderen Seite das Bedenken, daß dieſer allgeeinere Sinn dem folgernden οὖν nicht entſpreche; was Olsh. ur Motivirung anführt — um eines jener Gebote zu erfüllen, . B. die Barmherzigkeit, bedürfe es aller anderen Eigenſchafen, iſt in den Gedankengang hineingetragen und beweiſt zu iel. Es muß daher zuvörderſt die Frage beantwortet werden, b vielleicht der ſpeciellere Ausdruck οἰκτίρμονες bei Luk. der rſprünglich von Chriſto gebrauchte ſei, der univerſellere τέλειοι eine Vertauſchung des Ev. So ſieht es Br. Bauer n, um für die längere Reihe von Geboten des neuen Geſetzes ine Schlußformel zu erhalten, habe der Ev. das in Luk. vorefundene οἰκτίρμονες vertauſcht. Wir ſind keineswegs dieer Meinung, vielmehr urtheilen wir ſo. Da οἰκτίρμονες in er Verbindung mit dem Vorhergehenden ganz klar, wogegen das τέλειοι unerwartet, ſo gehört, unſrer Anſicht nach, ie Specialiſirung bei Luk. an dieſer Stelle, ebenſo wie Luc. 11, 13. und 12, 24., einer ſpätern Konformation an. Wir laubten, daß Chriſtus, mit Anſpielung auf 3 Moſ. 11, 44.: ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἅγιός εἰμι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, en allgemeinen ſittlichen Grundſatz in ſpecieller Anwendung uf den vorliegenden Fall ausgeſprochen hat, dieſe Bezugnahme auf die Geſetzesſtelle konnte unerkannt bleiben und dann ag es nahe, bei dem Wiedererzählen ſofort die ſpecielle Anwendung an die Stelle zu ſetzen. Unter dieſen Umſtänden

muß τέλειος = תָּמִים im umfassendern Sinne von der sittlichen Untadelhaftigkeit gefaßt werden, in demselben Sinne wie 5 Mos. 18, 13.: τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου, vgl. Mtth. 19, 21. Röm. 12, 2. Kol. 1, 18., wie es auch von Gott gebraucht ist 2 Sam. 22, 26. 5 Mos. 32, 4. 2 Sam. 22, 31.; entsprechend ist dann 1 Ptr. 1, 15.: κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, καὶ αὐτοὶ ἅγιοι γενήθητε. Um in dieser besonderen Hinsicht die Verweisung auf das göttliche Urbild zu motiviren, deutet also der Erlöser darauf hin, daß es schon im A. B. in allgemeiner Beziehung aufgestellt sei. Auch in der alten Philosophie, bei den Stoikern und Platonikern, kommt die Gottähnlichkeit als Formel vor, das platonische ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν wurde bereits erwähnt *), das stoische ἕπεσθαι τῷ λόγῳ καὶ τῷ θεῷ bei Arrian I. 20.; doch liegt im Gebrauch dieser Formel nichts diesen beiden Systemen Eigenthümliches, denn insofern der Sinn im Allgemeinen auf die Forderung einer Korrespondenz zwischen der endlichen und der Urvernunft hinauskommt, ist nicht leicht ein System, welches sie nicht hätte gebrauchen können **). Wenn die genannten Ausleger das vorliegende Gebot Christi zu limitiren suchten, so konnte ein

*) Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (Theaet. S. 176 a.). «Der Gottheit verähnlichen wir uns nach Plato, soweit wir die Idee des Guten vermittelst der sittlichen Maaßbestimmungen in uns verwürklichen» (Brandis Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II. 1. 1844. S. 494.). Die Verwandtschaft und zugleich Unterscheidung des platonischen Satzes vom christlichen muß nun aus der näheren Bestimmung über die Idee des Guten und über die sittlichen Maaßbestimmungen hervorgehen, worüber vgl. die neuesten Untersuchungen bei Brandis.

**) Die Göttinger Fakultät hat durch zweckmäßige Preisaufgaben folgende Arbeiten hervorgerufen: Grotefend doctrina Platonis ethica cum christiana comparata Gott. 1820., Klippel doctrina Stoicorum ethica atque christiana 1823., Meyer doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparata 1823. Aber in diesen Schriften angehender Theologen vermißt man nicht weniger die christliche als die philosophische Einsicht; das Maaß der Beurtheilungsgabe zeigt unter andern in der zuletzt genannten Schrift S. XII. das Urtheil über Stäudlin's Geschichte der Moralphilosophie: instar omnium auxiliorum sufficere potuisset opus hoc perfectissimum, während ein mangelhafteres Werk im Gebiet der Geschichte der Philosophie kaum gedacht werden kann.

solches Bedürfniß nur entstehen entweder wenn man dem τέλειος eine Ausdehnung über die sittliche Sphäre hinaus gab, oder wenn man an die Realisirung im Diesseits dachte, alsdann konnte man für nöthig finden, wie dies mehrere griechische Väter thun, auch der Forderung Christi das platonische κατὰ τὸ δύνατον hinzuzufügen (s. Suicer Thes. s. v. τέλειος, Obs. sacrae Tig. 1665. S. 239.), welches Plato vermöge seiner Lehre von der ὕλη für nothwendig halten mußte. So spricht Clemens Al. a. a. O. gegen die von ihm atheistisch genannte Meinung der Stoiker, welche τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου καὶ θεοῦ behaupteten und limitirt die Absicht des Wortes Christi dahin: βούλεται δὲ ὁ πατὴρ ζῶντας ἡμᾶς κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου ὑπακοὴν, ἀνεπιλήπτως τελείους γίγνεσθαι; er findet in specie die Erfüllung desselben bei denen, welche τελείως ἀφιέντες τὰς ἁμαρτίας καὶ ἀμνησικακοῦντες καὶ ἐν τῇ ἕξει τῆς ἀπαθείας καταβιοῦντες. Wird die Forderung des Erlösers auf die sittliche Sphäre beschränkt und ist man zu der Annahme berechtigt, daß sie nicht bloß eine für die Gegenwart berechnete Moralvorschrift ist, sondern vielmehr das Ziel ausspricht, welches im Begriff des Menschen seine Begründung hat, so darf an derselben nichts verkürzt werden, so besteht die τελειότης des Christen in jener Willenseinheit mit Gott, wie sie auch durch 6, 10. und 7, 21. gefordert wird.

Kapitel VI.

Das wahre Motiv bei Werken der Frömmigkeit — der Blick auf das Auge, das ins Verborgene sieht. V. 1—18.

Das christliche Almosengeben (V. 1—4.).

V. 1. Es war das Ungenügende jener so hoch gehaltenen pharisäischen Frömmigkeit (5, 20.) in ihrer Auffassung und Beobachtung des Sittengesetzes dargethan worden; es folgt der Nachweis der Mangelhaftigkeit jener Tugend auch in Betreff ihres Motivs. Demnach werden jene drei Arten von guten Werken durchgegangen, deren sich die pharisäische Frömmigkeit, ebenso wie hernach die der römischen Kirche, besonders rühmte*) — die Almosen, das Gebet, das Fa-

---

*) Ueber die Schätzung der Almosen bei den späteren Juden s. Cramer Moral der Apokr. in Keil und Tzschirners Analekten II. 83., Bertholdt zu Dan. 4, 24., Otho lexicon Rabb. p. 164., Burtorf florilegium hebr. p. 88., Joh. Gottl. Carpzov de eleemosynis Judaeor., Lips. 1728. Im hieros. Dialekt hießen sie schlechthin צְדָקָה (Burtorf lex. talmud. s. h. v.). Man hatte die Sentenzen: «die Almosen sind das Salz des Reichthums» — «Wie einst der Altar durch die Opfer, so sühnt jetzt der Tisch eines Jedweden durch Almosen» — «Das Gebet ist eine Wurfschaufel, denn wie diese das Getreide herumwirft, so jene Gottes Zorn» — «Almosen und Wohlthätigkeit ist Erfüllung des ganzen Gesetzes» u. s. w. Danach wird man sich nicht wundern können, wenn die Mildthätigkeit unter diesem Volke so groß war und ist, daß Pestalozzi selbst noch in Bezug auf unsere Zeit zu sagen pflegte, die mosaische Religion wecke dieselbe mehr als die christliche. Schon Julian stellte seinen Heiden die Juden (aber auch die Christen) darin als Muster auf, vgl. auch Basnage hist. des Juifs (2. Aufl. 1716.) T. VI. p. 408 ff. — Ueber den Werth des Gebetes s. Cramer a. a. O., Burtorf floril. p. 280., Selig, der Jude, Th. I. S. 76 ff.; in Bezug darauf hatten sie die Sentenzen: «das Gebet ist die größte aller Tugenden, größer als die Opfer, nach Jes. 1, 11.» «Alle Welt und ganz Israel hängt von unserm Gebet ab» und könnten sonst nicht bestehen. Viel tausend Engel haben das Amt, Israels Gebet anzunehmen». «Das Gebet ist eine Wurfschaufel u. s. w.» Die heutigen Juden gründen

sten. — Nach Luth. soll K. 5. die Bestrafung falscher Lehre, K. 6. die Bestrafung des falschen Lebens enthalten.

Die Auffassung der ersten Worte wird zum Theil durch die Lesart bedingt. Eine bedeutende, ja überwiegende Anzahl von Autoritäten (fast alle aus dem Orient) liest ἐλεημοσύνην statt δικαιοσύνην (so auch Erasmus, Whitby, Wetstein, Matthäi, Scholz). Dagegen hat cod. Vat. und Cantabr., die Itala (mit Ausnahme des — nicht ganz zuverlässigen — cod. Brix.), Vulg., hieros.-syr. Uebersetzung *), Isidorus Pel. und die lateinischen Väter δικαιοσύνη, und an sie haben schon früher Bengel, Mill und nach Griesbach's Untersuchungen in dem commentar. crit. p. 60 ff. die neueren Kommentatoren und Editoren, Knapp, Paulus, Fritzsche, Scholz, Lachmann sich angeschlossen. Entscheidend für diese Lesart ist — von anderen Gründen abgesehen — daß sich nicht begreifen ließe, wie das den christlichen Griechen so geläufige ἐλεημοσύνη mit δικαιοσύνη vertauscht seyn sollte, wogegen es sehr nahe lag, δικαιοσύνη, welches nur nach hebraisirendem Sprachgebrauche den Sinn von ἐλεημοσύνη hatte, mit diesem zu vertauschen. Liest man ἐλεημοσύνη, so beginnt die Warnung des Erlösers sofort mit der ersten Klasse jener guten Werke — liest man dagegen δικαιοσύνη, so ist der Sinn zweifelhaft, δικαιοσύνη könnte ἐλεημοσύνη seyn, es könnte aber auch die allgemeine Bed.

---

auf den bildlichen Ausdruck Hos. 14, 3.: נְשַׁלֵּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ ihren Trost, daß die Gebete jetzt Stellvertretung für den ganzen Opfercultus sind. — Ueber die Bedeutsamkeit des Fastens s. Buxtorf Synagoga Judaica c. XXX., Basnage hist. des Juifs T. VI. p. 407. Im Ganzen steht aber den Juden der Werth des Fastens um vieles unter dem des Almosens und Gebetes; insofern findet in der Ordnung, in welcher Christus Almosen, Gebet, Fasten anführt, eine Stufenfolge Statt.

*) Die Peschito in ihrer gegenwärtigen Vokalisation hat nicht — wie Olearius und auch Simon, krit. Hist. der Uebers. des N. T. II. 57. in einer Stelle angiebt, ohne daß Semler es verbessert — ܙܕܝܩܬܟܘܢ justitia vestra, sondern ܙܕܘܬܟܘܢ eleemosynae vestrae. Da die ursprüngliche Vokalisation ungewiß, so zählt diese Autorität nicht, dagegen hat die Philox. ܡܪܚܡܬܟܘܢ misericordia, wozu die Randglosse bemerkt, der gewöhnliche Ausdruck sei ܙܕܝܩܬܐ, s. Storr im Repert. für bibl. und morg. Litt. Th. X. S. 20.

Gerechtigkeit haben. Daß צְדָקָה bei den Talmudisten die Bed. Almosen hat, zeigt jede Seite bei ihnen; ob aber im A. T. diese Bedeutung, ja ob auch nur die dazu den Uebergang bildende «Güte, Milde», vorkomme, ist streitig gewesen *). Jedenfalls findet sie sich in den Apokryphen und

*) An zehn Stellen wird צְדָקָה schon von den LXX. mit ἐλεημοσύνη übersetzt, an drei Stellen mit ἔλεος; ebenso erklären die griechischen Kirchenväter an mehreren Stellen des A. u. N. T. (namentlich Röm. 3, 25.) δικαιοσύνη durch «Güte»; eben diese Bedeutung vindicirten besonders für das A. T., aber auch für das N. T., Grotius, Drusius, de Dieu, unter dem Widerspruche vieler Anderen, welche fürchteten, daß auf diese Weise den Socinianern in die Hände gearbeitet würde, welche den Begriff der Strafgerechtigkeit geradezu in den der Liebe auflösten. Eine sehr gründliche Untersuchung stellte Vitringa an de synag. vetere l. III. P. 1. c. 12.; sein Resultat war, daß zur Gerechtigkeit auch die Billigkeit gehöre, welche sich dann auch im Verhältniß zum Sünder als Güte, Gnade manifestire. Schon nach Cicero's Definition der justitia ist die Güte in derselben mit enthalten, de finib. l. V. c. 23.: quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc quam dico societatem conjunctionis humanae munifice et aeque tuens justitia dicitur, cui adjunctae sunt pietas, bonitas, liberalitas etc. Atque haec ita justitiae propria sunt, ut sint virtutum reliquarum communia. Terenz, heaut. act. 4. scen. 1. v. 31 ff.: nunc hoc te obsecro, quanto tuus est animus natu gravior, ignoscentior, ut meae stultitiae in justitia tua sit aliquid praesidii. Vgl. Bremi zu Corn. Nepos Vitae, p. 65. Einen scharfsinnigen Gegner erhielt Vitringa an Gottlieb Carpzov in dessen oben angef. trefflichen Dissertation de eleemosynis Judaeorum; derselbe schloß sich an eine Abhandlung von Herm. Reiners an, welche sich im 3ten fasc. class. VI. der biblioth. historic. philolog. (Amstel. 1723.) findet: de vocum justi et justitiae multiplici sensu in quibusdam scripturae locis usurpatis [?] de Deo et hominibus. Reiners bestritt an allen Stellen des A. und N. T. die Bedeutung: Güte. Von dieser Strenge hatten die neueren Lexikographen sich wieder entfernt. Gesenius im gr. Wörterbuch von 1812 gab bei צְדָקָה unvermittelt als verschiedene Bedeutungen: «richterliche Gerechtigkeit, Verdienst, Güte, Wohlthat, Glück» und für Dan. 4, 24., nach Bertholdt's Vorgange, die Bedeutung: «Almosen». Das Richtige hat schon Vitringa gesehen: die Rechtschaffenheit muß sich auch als Wohlthätigkeit offenbaren, und die Wohlthätigkeit konkret gefaßt sind die Almosen. So hat denn das Wort auch im Arabischen (صدقة), Syrischen und Samaritanischen (Gesenius carmina Samarit. 2. 17. 18.) die Bedeutung «Almosen» erhalten. So ist ja auch das deutsche Almosen nichts anderes, als das griechische ἐλεημοσύνη, schon im Gothischen bei Ulphilas armajon.

der technische Gebrauch des Worts bei den Rabbinen für Almosen könnte auch hier für diese Bed. geneigt machen (Drusius), allein da die Almosen nachher dreimal ἐλεημοσύνη genannt werden, und nach dem Almosengeben die zwei anderen Gattungen der jüdischen guten Werke folgen, so ist es gewiß vorzüglicher, δικαιοσύνη in dem allgemeineren Sinne Gerechtigkeit zu nehmen, so daß οὖν V. 2. den Uebergang zu den verschiedenen species anzeigt, wie dies schon Aug. annahm, Erasmus in der Paraphr., Beza, Grotius, Bengel, insbesondere Olearius observ. in Matth. Obs. XVIII. und Fischer de vitiis lex. N. T., prolusio XXII. 517.; vgl. ἐργάζεσθαι und ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην Apg. 10, 35. 1 Joh. 2, 29. Hebr. 11, 33. Von Wetst. wird als Einwand entgegengestellt: qui juste vivit, dicitur δικαιοσύνην ποιεῖν, non vero ποιεῖν τ. δικ. αὐτοῦ, aber es konnte auf die bestimmte gerade von den Jüngern des Herrn auszuübende Gerechtigkeit hingewiesen werden, auf eben die, von der es K. 5, 20. heißt ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν, vgl. z. B. das Pronomen in 1 Mos. 20, 13.: זֶה חַסְדֵּךְ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי (deine Gnade, d. i. die ich von dir warte). — Die Konstruktion von θεαθῆναι αὐτοῖς ist die passivische s. oben S. 159., πρός Bezeichnung des Endzweckes, s. S. 200., vgl. den Gegensatz K. 5, 16. Es ist also hier von einem θεατρίζειν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ die Rede, wie denn auch der hypocrita im ursprünglichen Sinne der Schauspieler ist *) — im

---

Gerade auf dieselbe Weise entstanden in den neueren Sprachen aus charitas die Formeln: faire la charité, far la carità, hacer la caridad. In der Stelle 2 Kor. 9, 9. nahm Paulus δικαιοσύνη nicht = Almosen, sondern = Mildthätigkeit, wie V. 10. zeigt; ein ähnliches Uebergehen des abstr. in den konkreten Begriff Almosen findet bei κοινωνία Statt, auch bei χάρις und εὐλογία 2 Kor. 8, 4. 9, 5. Die Bedeutung Almosen dürfte indeß im A. T. noch nicht vorkommen; man gründete sie auf Dan. 4, 24., wo aber Bened. Michaelis nachwies, daß sie unpassend sei, und auch Winer und Hävernick (Commentar zu Daniel S. 158.) die allgemeinere Bedeutung honestatis studium vorziehen. Dagegen findet sie sich wohl in Tob. 14, 10. 11. 12, 8. 9.

*) Merkwürdig ist folgende Note von Nik. Lyra über das Wort: hypocrita dicitur ab hypos quod est sub et crisis aurum, quia sub auro vel sub honestate exterioris conversationis habet absconditum plumbum falsitatis.

Lateinischen mores personati. — Ueber μισθός s. zu K. 5, 12., statt οὐκ ἔχειν nachher V. 5. 16. ἀπέχειν, w. m. s., über ἔχετε vgl. zu 5, 46.

a) Warnung vor heuchlerischer Ausübung der Wohlthätigkeit um Menschenlohn (V. 2—4.).

V. 2. Οὖν leitet, wie bemerkt, die besondere Vorschrift aus der V. 1. gegebenen allgemeinen ab — fern sei das Streben, die Aufmerksamkeit der Menschen auf das Almosengeben zu lenken! — Es fragt sich, ob σαλπίζειν ἔμπροσθέν τινος im eigentlichen Sinne zu nehmen sei. Man müßte dann annehmen, daß heuchlerische Werkheilige würklich durch Blasinstrumente, die entweder sie selbst oder Andere in ihrem Dienste gebrauchten, die Armen zusammenzurufen pflegten, um auf diese Weise die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihre Wohlthaten zu richten, so Nik. a Lyra, Calvin, Chemnitz, Beng., Wolf, Wolle*), Moldenhauer, Paulus, Henneberg. Ein prahlerisches theatralisches Benehmen liegt ganz im Charakter jener Menschenklasse, auch folgender Zug trägt dies Gepräge, wenngleich noch ein gewisser Witz dabei ist, der hier fehlt. Es wird von dem R. Abba, welchen sie als ein Muster für die Wohlthätigen aufstellen, im Talmud erzählt, daß er, um die Armen nicht zu beschämen, sich einen offenen Sack mit Almosen auf den Rücken gebunden habe, damit die Armen unbemerkt herausnehmen könnten, was sie wollten (Wagenseil excerpt. Gemar. in Sota p. 98.). Indeß macht immer dies bedenklich, daß von jenem Zusammenposaunen der Armen sich keine Beispiele finden. Der fleißige Lightfoot sagt: non inveni, quaesiverim licet multum serioque, vel minimum tubae vestigium in praestandis eleemosynis; a doctioribus libentissime hoc discerem**). Hiezu kommt — sobald wir συναγωγαί von den Synagogen verstehen — noch ein Umstand, daß man

*) Dieser in einer dem Vitringaschen Werke de synagoga vet. vorangeschickten Dissertation de usu et abusu sya. vet. in interpret. N. T. — Schon Euthymius bemerkt: φασὶ δέ τινες, ὅτι ὑποκριταὶ τότε διὰ σάλπιγγος συνεκάλουν τοὺς δεομένους.

**) Wie ist es zu verstehen, daß Luth. sagt: — «gleich wie man bei uns, wenn man eine Spende giebt, alle Glocken läuten läßt»?

sich nämlich auf keine Weise ein Zusammenblasen der Armen ἐν ταῖς συναγωγαῖς denken kann. Dasselbe müßte ja, wenn es der Willkür jedes einzelnen werkheiligen Pharisäers überlassen war, die größte Störung in den Gottesdienst gebracht haben. Es fand aber auch, falls wir irgend den Berichten der Talmudisten Glauben schenken dürfen, eine bestimmte Norm für das Almosengeben in den Synagogen Statt. Es wurden nämlich dieselben vor dem Beginn der Gebete in die קוּפָּה oder Almosenbüchse gethan, in späteren Zeiten bei ganz besonderen Fällen auch durch Aufruf in der Synagoge an den Synagogendiener abgeliefert (s. Lightfoot und genauer noch mit Berichtigungen Vitringa in s. synag. vetere). Unter diesen Umständen ist doch vorzüglicher, den Ausdruck bildlich zu fassen, wie dieses schon von Chrys., dem auctor op. imperf., Theod., Hieron. (wie es scheint), Beza und den meisten Neueren geschehen ist. Chrys.: οὐχ ὅτι σάλπιγγας εἶχον ἐκεῖνοι, ἀλλὰ τὴν πολλὴν ἐπιδεῖξαι βούλεται μανίαν, τῇ λέξει τῆς μεταφορᾶς ταύτης κωμῳδῶν ταύτῃ καὶ ἐκπομπεύων αὐτούς. Theod. in Ps. 98, 6. (Opp. I. 1303.): σάλπιγγα πολλάκις τὴν βοὴν ἡ θεία καλεῖ γραφή, dann sagt er von unserem Ausspruche: ἀντὶ τοῦ, μὴ κηρύξῃς, μηδὲ δήλην ἅπασι καταστήσῃς· ἵνα μὴ τῇ κενῇ δόξῃ τὸν τῆς φιλανθρωπίας λυμήνῃ καρπόν. Aus dem Rabbinischen freilich läßt sich kein proverbialischer Ausdruck dieser Art nachweisen, was zur Begründung dieser Erklärung sehr wünschenswerth seyn würde, indessen finden sich — wiewohl auch nur spärlich — Spuren davon bei den Griechen und Lateinern, im kirchlichen Sprachgebrauche der ersten Zeit, wo jedoch die Auffassung unserer Stelle einen Einfluß ausgeübt haben mag — besonders in den neueren Sprachen. Cicero fil. ad Tiron. epp. ad diversos l. XVI. ep. 21.: quare quod polliceris, te buccinatorem fore existimationis meae, wozu Manutius: qui quasi buccina canens divulgas laudes meas, und bemerkt, daß Cicero der Vater in der Rede pro Archia statt dessen praeco gesagt habe. Prudent., contra Symm. l. II. v. 68.: talia principibus dicta interfantibus, ille persequitur, magnisque tubam concentibus inflat (eine aus dem Rhetor Sidonius in s. ep. l. IV. ep. 3. von Einigen ange-

führte Stelle gehört nicht hieher, überdies ist die Lesart verdorben). Achilles Tatius l. VIII. p. 507.: αὕτη δὲ οὐχ ὑπὸ σάλπιγγι μόνον ἀλλὰ καὶ κήρυκι μοιχεύεται. Demosthenes I. contra Aristogit. ed. Reiske, T. I. 797.: καὶ ἃ τῶν ἄλλων τῶν ἠτυχηκότων ἕκαστος ἀψοφητὶ ποιεῖ, ταῦθ' οὗτος μονονοὺ κώδωνας ἐξαψάμενος διαπράττεται. Hieron. ep. XXII. ad Eustoch. c. 32., wo er die verdorbenen Sitten der Christen seiner Zeit schildert: quum manum egenti porrexerint, buccinant. Quum ad agapen vocaverint, praeco conducitur. Vidi nuper (nomen taceo, ne satyram putes) nobilissimam mulierum Romanarum in basilica beati Petri, semiviris antecedentibus, propria manu, quo religiosior putaretur, singulos nummos dispertire pauperibus, vgl. dial. c. Pelag. l. II. c. 10.: ad largiendum frustum panis et binos nummulos praeco conducitur, et extendentes manum huc illucque circumspicimus, quae si nullus viderit contractior fit. Esto unus de mille inveniatur, qui ista non faciat *). Constit. apost. l. 3. c. 14. heißt es unter der Aufschrift: ὅτι οὐ δεῖ κομπάζειν von den Wittwen: ἡ μέντοι εὖ ποιοῦσα ἀποκρυψάτω τὸ οἰκεῖον ὄνομα, ὡς σοφὴ, μὴ σαλπίζουσα ἔμπροσθεν αὐτῆς. Von Basilius führt Grotius den Ausspruch an: τῆς εὐποιΐας σαλπιζομένης ὄφελος οὐδέν. Was die neueren Sprachen betrifft, so haben wir im Deutschen die Redensart ausposaunen und an die große Glocke schlagen, im Englischen to sound ones own trumpet, to trumpet forth, im Französischen und Italienischen faire quelque chose tambour battant, trompetter, trompetar, bucinar. — Ist nun σαλπίζειν uneigentlich zu fassen, so ist das Verbum auch nicht von der Veranstaltung, von dem Thunlassen zu verstehen (so gerade mit σαλπίζειν 1 Sam. 13, 3.), wie Wolf, Alt Gramm. N. T. p. 106., Baumg.-Cr. meinen, sondern von der eigenen That. Das ἔμπροσθέν σου ist malerisch — die Posaune mit ihrem Schalle geht der Person voran.

*) Julian Oratio III. p. 103. Spanh.: χρήματα μὲν γὰρ εἰς τὸ ἐμφανὲς διδόναι καὶ περιβλέπειν, ὅπως ὅτι πλεῖστοι τὸ δοθὲν εἴσονται, πρὸς ἀνδρὸς ἀπειροκάλου.

Eigenthümlich sind folgende zwei Erklärungen. Nach Stephan le Moyne in s. Notae in varia sacra. Lugd. Bat. 1685. T. II. p. 73. soll Christus an die Gewohnheit der Scheinheiligen denken, welche die Almosen, die sie in die שׁוֹפָרוֹת — so wurden wegen der Aehnlichkeit der Form mit Posaunen (sie waren nämlich oben eng und unten weit, damit das Geld nicht wieder herausgenommen werden könnte, s. eine Abbildung in Reland de spoliis templi Hierosol. Traj. ad Rhen. 1716. p. 116.) jene dreizehn γαζοφυλάκια genannt, in welche man die Beisteuer zum Tempel warf — auf eine solche Weise hineinwarfen, daß der Klang den Beitrag bemerklich machte. Dieser Auffassung sind Hottinger, Deyling (observ. sacr. III. 175.), Schöttgen beigetreten. Gegen sie ist Folgendes einzuwenden. Einmal, so viel wir wissen, war שׁוֹפָרוֹת nur der Name der zu den Tempelabgaben bestimmten Gefäße, wogegen die Armenbüchse den Namen קוּפָּה führte, und von der Form dieser ist nichts bekannt; sodann läßt sich nicht begreifen, wie mit Hülfe jener Form der שׁוֹפָרוֹת das Bemühen der Geber einem Geldstücke einen stärkeren Klang hätte mittheilen können, als einem anderen; waren es Posaunen, die mit der breiten Oeffnung an dem Boden befestigt waren, so mußte Ein Geldstück so stark klingen, wie das andere. Ferner, die Benennung σαλπίζειν wäre für jenes Tönen (tinnire) sehr unpassend gewesen, man würde vielmehr κροτεῖν, κροτοθορυβεῖν oder ἠχεῖν erwartet haben = צָלַל 1 Sam. 3, 11. 2 Kön. 21, 12. Endlich ist dagegen, daß sich dies doch nur auf die συναγωγαί und nicht auf die ῥύμαι anwenden ließe. — Mehr Empfehlendes hat die Erklärung, welche zuerst der in allen seinen Abhandlungen überaus gelehrte und gründliche Iken aufstellte in dissert. XXI. des ersten Bandes seiner dissertt. philol.-theologicae, an den sich Michaelis in den Anmerk. zu dieser Stelle und Christ. Fr. Schulz in seinen Anmerk. zu Michaelis anschlossen. Iken erläutert mit Gelehrsamkeit, wie bei den Alten die Diener der Isis und Kybele, Becken schlagend, Almosen forderten und ebenso nach den Reisebeschreibern persische und indische Mönche, womit zu vgl. Jahn's Archäologie I. 2. 340., Rosenm. altes und neues Morgenl. Th. V. S. 33. Wenn man nun σαλπίζειν transitiv nähme,

ne patiaris tuba cani, so ergäbe sich die Ermahnung, nicht aus Ostentation zuzulassen, daß die Armen auf eine so geräuschvolle Weise die Almosen forderten. Gegen diese Erklärung spricht indeß 1) das aufrichtige Geständniß Ikens, nicht zeigen zu können, daß bei den Hebräern diese Sitte statt fand: ingenue fateor, me, licet non vulgari studio hanc in rem inquisiverim, quin et alios sive Christianos sive Judaeos sedulo consuluerim, nihil hactenus certi invenire potuisse. Jedoch stützt er sich nachher auf die schon von Lightfoot beigebrachte Stelle aus der Jerusal. Gemara des cod. Demai fol. 23, 2., wo es heißt, daß die Almosensammler (מְכָרְיזִין) am Festtage nicht auf die Weise ausrufen, wie an anderen Tagen; hieraus, meint er, gehe doch hervor, daß nicht die Almosengebenden, sondern die Almosennehmenden sich der σάλπιγξ bedient haben. Allein einmal ist hier nicht von den Armen die Rede, sondern von den öffentlich bestellten Almosensammlern, denen das הַכְרִיז aufgetragen war, und dann ist es sehr die Frage, ob dieses הַכְרִיז mit Posaunenschall verbunden war, wie Iken annimmt. 2) Ist jenes Musiciren der Armen (Michaelis sagt: «hielte Christus die Rede unter uns, so würde er sagen: laß nicht vor der Thür singen») im Orient nicht etwas von den Almosengebern Veranstaltetes, sondern Freiwilliges, so daß Christus nicht sagen konnte: ne curato buccina cani, sondern hätte sagen müssen: κώλυε τοὺς σαλπιζομένους. 3) Hat auch diese Erklärung nur ihre Anwendung ἐν ταῖς ῥύμαις, aber nicht ἐν ταῖς συναγωγαῖς. — Συναγωγή ist indessen hier nicht von Allen in der Bedeutung Synagoge genommen worden, sondern schon Erasmus und Grot., nachher Elsner, Wolf, Kuin. u. s. w. nehmen es in der Bed. conciliabula, circuli hominum, und man hat entweder an Gesellschaften oder an die größeren sich auf den Straßen sammelnden Menschenhaufen gedacht. Allein sollte wohl ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις hier in einem anderen Sinne stehen, als im 5ten V. ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν? Wenngleich nun auch dort Mehrere es von zusammengelaufenen Volkshaufen oder Gesellschaften verstehen, so dürfte man doch dort noch weniger als hier Anstand nehmen, die Bed. Synagoge für die einzig

richtige zu halten. Dazu kommt noch, daß, wenn von den Volkshaufen auf den Straßen die Rede wäre (falls dafür überhaupt das Wort *συναγωγή* und nicht *ὄχλος* gebraucht worden wäre), es nicht heißen dürfte: *ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥυμαις* — wodurch auf einen zwiefachen Ort hingewiesen wird — sondern heißen müßte: *ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν ῥυμῶν*. Endlich ist zu beachten, daß ja die Synagogen nachweislich, wie später auch die christlichen Kirchen, Orte der Almosensammlung waren, so daß, wenn bei den jüdischen Schriftstellern von derselben die Rede ist, sie gewöhnlich eingetheilt wird in die in den Synagogen und in die außer den Synagogen, s. Lightfoot zu dieser Stelle, Vitringa de synag. vet. III. 1. c. 13., Burtorf de synag. c. XLIV. Aus eben dem Grunde, weil es heißt: in den Synagogen, und weil würklich in denselben die Almosensammlung statt fand, wird man hier auch nicht an das Almosengeben an die Armen, die sich vor den Synagogenthüren versammelten (Apg. 3, 3.), wie nachher später an den christlichen Kirchthüren (Bingham antiqq. ecclesiast. T. V. p. 273 ff.), zu denken haben. — *Ῥύμη* im maked. Dialekte für *στενωπός*; auch wenn es hier nicht, wie Luc. 14, 21., von *πλατεῖαι* verschieden seyn sollte, so sind im Orient — wie in allen alten und in allen südlichen Städten — die Straßen im Verhältniß zu den unsrigen ohnehin *στενωποί*, um die Sonne auszuschließen. In den engen Straßen fiel der Einzelne mehr in das Auge.

Der Gegensatz zu dem *δοξασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* liegt in K. 5, 16. — *Ἀπέχειν* (Luc. 6, 24. Phil. 4, 18.) entspricht ganz unserem deutschen «weghaben»; dem Sinne nach ist es also ein Präterit. «sie haben ihn bereits empfangen», so auch bei den Griechen *τὸν μισθὸν ἀπέχειν, τὸν καρπὸν ἀπέχειν*, s. Wyttenbach ad Plut. moral. ed. Lips. II. p. 124. Sie wollen nur vergängliches Menschenlob — das haben sie (Beng.). Nach einer Stelle, welche Cappellus aus dem rabbinischen Buche liber timoris anführt, wäre die Phrase auch rabbinisch, «wer sich einer Gesetzerfüllung rühmt» הוּא נָטַל שְׂכָרוֹ «der hat seinen Lohn hingenommen» — die gewöhnlichere Phrase im Talmud ist קִבֵּל עוֹלָמוֹ. Vgl. auch Luc. 16, 25.

V. 3. Um das Motiv der Rücksicht auf Menschen auszuschließen, werde die tiefste Verborgenheit erwählt, vgl. nachher V. 6. Die Voranstellung des σοῦ dürfte absichtlich den Gegensatz hervorheben. — Diese Verborgenheit ist in ansprechender paradolischer Redeweise ausgedrückt. Was steht in näherer Beziehung zu einander, als die Glieder des Leibes und vorzugsweise die zu einander gehörigen, die bei den Griechen und Lateinern ἀδελφός und frater, bei den Syrern ܐܚܐ (s. Xenoph. Memor. II. 3. 19. und Gesenius thes. s. v. אח) genannt werden? Die Rechte giebt das Almosen; soll nun die hier so nahe verwandte Linke nicht einmal davon wissen, so bezeichnet dieses in schöner Anschaulichkeit, wie auch nicht der nächste und vertrauteste Freund unter den Menschen, sondern allein der πατὴρ οὐράνιος Zeuge desselben seyn soll. Chrys.: εἰ γὰρ οἷόν τέ ἐστι, φησὶ, καὶ σεαυτὸν ἀγνοῆσαι, περισπούδαστον ἔστω σοι τοῦτο, κἂν αὐτὰς δυνατὸν ᾖ τὰς διακονουμένας χεῖρας λαθεῖν. Die specielle Motivirung bei Wetst.: cum quis (studio ostentationis ductus) utraque manu zonam solvit, eam dein laeva tenet et dextra nummum diu quaerit — ist um so weniger anzunehmen, da sich dieselbe Redensart auch bei den Arabern findet. In der Sammlung von sehr charakteristischen ägyptischen Sprüchwörtern, welche aus Burckhardt's Papieren neuerlich herausgegeben worden (Arabic Proverbs of the modern Egyptians, Lond. 1830.), findet sich S. 77. auch unsere proverbialische Sentenz: يمينك ما تدرى عن شمالك «deine Rechte wisse nichts von der Linken», und Burckhardt bringt aus der Hadiß oder Ueberlieferung von Muhammed die völlig entsprechende Sentenz bei: رجل يمينه تصدّق بصدقة فلم تعلم شماله ما انفقت «beim Almosengeben soll die Linke nicht wissen, was die Rechte gegeben hat». Diese Sentenz ist jedoch, wie sich das bei manchen Sprüchen der Hadiß nachweisen läßt, ohne Zweifel nicht ursprünglich, sondern aus der Tradition der Christen geflossen *). Unter den Alten premiren Mehrere den sensus malus, welchen sonst

*) Aecht hellenisch spricht dieselbe Idee, ὅτι δεῖ τὴν δωρεὰν ἀκενοδόξως χαρίζεσθαι, das griech. Sprüchwort aus: αἱ χάριτες γυμναί, s. bei Arsenius, Violetum ed. Walz, Stuttg. 1832. p. 33.

die Linke hat; wie Aug. sagt, verstanden Mehrere darunter die infideles, Andere die mißgünstige Frau, der auct. op. imperf.: voluntas carnis semper Deo contraria, Aug. selbst, dem Gregorius folgt, auch Schöttgen im griech. Lexikon: ipsa delectatio laudis, während die Rechte die intentio implendi praecepta divina bezeichnet, Zwingli: sinistra manus hypocrisis est, quae semper in benefaciendo accurrit. Eigenthümlich ist Luthers Auffassung; nach ihm ist es ein solches Geben der Rechten, bei welchem die Linke, weil sie nichts davon weiß, auch nicht sich ausstrecken kann, um sich durch Empfang der Ehre dafür zu entschädigen, «das heißt man Gebers Nehmers, wie die Kinder unter einander spotten».

V. 4. Was rein und allein im Hinblick auf Gott geschieht, wird auch von ihm des Lohnes nicht entbehren. Chrys.: *μέγα καὶ σεμνὸν αὐτῷ καθίζων θέατρον, καὶ ὅπερ ἐπιθυμεῖ, τοῦτο μετὰ πολλῆς αὐτῷ διδοὺς τῆς περιουσίας· τί γὰρ βούλει; φησίν· οὐχὶ θεατὰς ἔχειν τῶν γινομένων τινάς; ἰδοὺ τοίνυν ἔχεις, οὐχὶ ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους· ἀλλὰ τὸν τῶν ὅλων θεόν; εἰ δὲ καὶ ἀνθρώπους ἐπιθυμεῖς ἔχειν θεωροὺς, οὐδὲ ταύτης σε ἀποστερεῖ τῆς ἐπιθυμίας καιρῷ τῷ προσήκοντι..... ἂν δὲ σπουδάζῃς νῦν λανθάνειν, τότε σε αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνακηρύξει τῆς οἰκουμένης παρούσης ἁπάσης.* — Zu *βλέπων* ist nicht das Obj. zu ergänzen *τὰ ἐν τῷ κρυπτῷ*, wie der Araber, Aeth., Grot., Kuin. hat, oder *σε ἐν τῷ κρυπτῷ*, wie Beza, sondern *ἐν* umfaßt die Bewegung und die Ruhe, Beng.: qui in occulto et est et videt — als allgemeines göttliches Prädikat. *Αὐτός* fehlt in BKL und mehreren Autoritäten, wohl nur, weil man es für entbehrlich hielt; ist es ächt, so bildet es einen emphatischen Gegensatz zum Menschenlohn. *Ἐν τῷ φανερῷ* bezieht sich auf die Oeffentlichkeit des Gerichtstages Matth. 25, 31. Luc. 14, 14. 2 Kor. 5, 10., so daß das Moment der Verherrlichung sich anschließt. Die Worte fehlen V. 18. in so vielen Zeugen, daß sie auch von Griesb., Lachm. aus dem Text gewiesen werden, wenigere Zeugen haben sie hier und V. 6. gegen sich, Beng.: in appar. crit.: paullatim hoc illatum est in versum 4, vel certe in versum 6, vel certe in versum 18.

Nach rhetoriſchem Gefühl möchte man die Worte an allen drei Stellen beibehalten, allein dieſes giebt keinen entſcheidenden Maaßſtab ab, ſ. de Wette, Einl. ins N. T. §. 55.

b) Warnung vor heuchleriſchem und zugleich vor unwürdigem Beten (V. 5—15.).

V. 5. Zunächſt analog dem Vorhergehenden die Warnung vor Gebet um Menſchenlohn. Ueber das Futur. im Verbot ſ. zu ἔσεσθε K. 5, 48. und über das explicative ὅτι in ὅτι φιλοῦσι ſ. zu 5, 45., auch unten V. 16. Φιλεῖν mit dem folg. Inſin. verbunden — und ebenſo ἀγαπᾶν — bildet den Adverbialbegriff des Gernethuns, wie es Luther hier aufgefaßt hat, ebenſo חָפֵץ לְ, אָהַב לְ, vgl. LXX. Jeſ. 56, 10. Jer. 14, 10. Hoſ. 12, 8., im N. T. Mtth. 23, 6. Dieſer Begriff des Gernethuns geht unter Umſtänden in den des Pflegens über, wie auch wir etwa ſagen: «von Verleumdungen ſetzt ſich gern wenigſtens etwas feſt», ſo im Griechiſchen vorzüglich φιλεῖν — aber auch ἀγαπᾶν und ἐρᾶν — im Sinne von εἰωθέναι, ἔθος ἔχειν von den Scholiaſten erklärt (ſ. Irmiſch, Excurs. ad Herod. I. 2, 8. T. I. p. 800.), mit dem Inf. und dem Particip. Xenophon de mag. equit. c. 7. §. 9. φιλοῦσι δέ πως στρατιῶται, ὅσῳ ἂν πλείους ὦσι, τοσούτῳ πλείω ἁμαρτάνειν. Ariſtoteles oecon. 2. τοὺς Λυκίους ὁρῶν ἀγαπῶντας τρίχωμα φέρειν. Bei den Lateinern häufig ſo amare. Horaz od. III. 16. v. 10.: aurum perrumpere amat saxa, ebenſo od. II. 3. 10. epod. 8, 16. Plin. hist. natur. 13, 15.: palma toto anno bibere amat. So hat denn ſchon Erasmus an unſerer Stelle solent überſetzt (d. holländ. Ueberſ. zy pleegen gaarne). Ob aber auch bei den Helleniſten die Bedeutung des gern etwas thun in die des Pflegens abgeſchwächt wurde? Matth. 23, 6. überſetzt man gewiß φιλεῖν richtiger delectari, vgl. θέλειν Mrc. 12, 38. Luc. 20, 46. Auch hier iſt Luther's Ueberſetzung vorzuziehen. — Bei ἑστῶτες kommt zunächſt in Frage, wie es zu verbinden ſei. Beza, Caſtellio, Pricäus, Hammond verbinden es mit der Ortsbeſtimmung «ſie lieben zu beten, während ſie in den Synagogen und Straßenecken ſich befinden»; es wäre dann, wie dieſe Interpreten ſagen, ἑστῶ-

τες = ὄντες, wofür sich Pricäus auf Joh. 1, 35. Luc. 23, 10. Mrc. 9, 1. 11, 5. Apg. 11, 13. u. s. w. beruft, ja Castellio meint sogar, es sei wohl glaublicher, daß sie knieend gebetet hätten. Indeß an allen diesen Stellen behält ἑστώς und σταθείς seine Bedeutung und geht niemals ganz in εἶναι auf. So ist denn auch hier der Endzweck, das Stehen beim Gebete hervorzuheben, und eben deshalb ἑστῶτες als Nebenbestimmung mit προσεύχεσθαι zu verbinden, wie Mrc. 11, 25. Gerade so wie in dieser letzteren Stelle sagt auch Cyprian: quando stamus ad orationem, und im Kuran Sure V. V. 8.: اذا قمتم الى الصلوة «wenn ihr zum Gebet stehet». Für gewöhnlich war die Stellung der Juden beim Gebete (Maimonides constit. de precat. c. 5. §. 2.), wie auch bei den alten Christen und noch jetzt bei den Muhammedanern stehend *). Dem Zwecke gesehen zu werden, kam diese Stellung zu Gunsten. Allerdings erscheint nun dies als gar zu handgreifliche Scheinheiligkeit, absichtlich sich zum Zweck des Gebets auf die Straßen zu stellen! Doch ist zu berücksichtigen, daß der Jude — und ebenso auch der Muhammedaner — an bestimmte Gebetszeiten gebunden ist,

*) Grotius, welchem die Neueren, Fritzsche, Meier u. A. sich anschließen, giebt an, daß die Hebräer nur bei der Trauer knieend beteten. Dies ist nicht ganz richtig. Da das Niederknieen Zeichen einer tieferen Herzensbewegung und Demüthigung war, so kam es allerdings vorzugsweise bei der Trauer vor Dan. 9, 20. Esr. 9, 5., allein auch außerdem Dan. 6, 11. 2 Chron. 6, 13. 1 Kön. 8, 54., ebenso im N. T. Apg. 9, 40. 20, 36. 21, 5. Die Rabbinen sprechen von einer dreifachen Art der Demüthigung beim Gebete 1) Haupt und Schultern neigen קדה 2) Kniebeugen הכריעה 3) Niederfallen mit Aufhebung der Hände, s. Carpzov, Appar. ad antiq. sacr. p. 323. und die gelehrte Abhandlung von Lakemacher de ritibus formulisque precum pharisaei et publicani in den Observ. philol. P. VII. p. 97. Die erste christliche Kirche betete bekanntlich an den besonderen Freudentagen, an dem der Auferstehung Christi, am Sonntage, in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten stehend (ὀρθοὶ στῶμεν καλῶς der Aufruf der Diakonen an die Gemeinde), aber sonst knieend, s. Bingham Antiqu. sacrae T. V. p. 257 sqq. Bei den muhammedanischen Gebeten sind mehrere verschiedene Stellungen abwechselnd erforderlich, Reland de relig. Mohamm. l. 1. c. 9.; vgl. Bened. Michaelis in der gründlichen Abh. ritualia quaedam codicis sacri ex Alcorano illustrata Hal. 1739. (in Potts Sylloge diss. T. II.).

das Gebet daher verrichtet werden muß, sobald die Stunde schlägt, sei es auch auf öffentlicher Straße, s. den Tract. Berachoth, Lightfoot zu unserer Stelle und Rosenmüller's Altes und Neues Morgenl. Th. V. S. 35. Heuchler konnten es also so einrichten, daß sie gerade in jenen Stunden auf der Straße getroffen wurden. Dazu kommt auch, daß nach dem Talmud der Jude beim Anblicke gewisser Dinge, eines Ortes, wo ein Wunder geschehen war, eines Schwarzen, eines Lahmen u. s. w. irgend einen Stoßseufzer auszustoßen hatte (vgl. Lightfoot zu dieser St.). Maldonat meint, daß der Erlöser mit dem ἑστῶτες auf eine heuchlerische zur Schau getragene Absorption hingedeutet habe, wie etwa die sonderbare Scene vom Sokrates, die im Sympostion erzählt wird; indeß deutet doch das einfach gesetzte ἑστῶτες keineswegs auf ein langes Dastehen — allerdings fordert aber der Talmud von dem frommen Beter eine solche Absorption, daß, wie es heißt, «wenn ein König grüßt, er nicht wieder grüßt, und wenn eine Schlange sich um seinen Fuß wände, er sein Gebet nicht abbricht» (Tr. Berachoth K. 5. §. 1.); ebenso auch die Muhammedaner, Olearius Itiner. Pers. p. 683. — Die γωνίαι τῶν πλατειῶν sind die hervorspringenden Ecken, wo zwei Wege zusammenkommen, wo man also von vielen Leuten gesehen wird, mithin entsprechend dem διέξοδος τῶν ὁδῶν Mtth. 22, 9., in triviis; so heißt es von der Hure Sprüchw. 7, 12.: «sie stellt an jeder Straßenecke nach». Wunderlich ist es, daß der auctor op. imperf. an eingebogene Winkel denkt, wo sie sich verstecken konnten, und das ingeniös genug erklärt: ut ne, si in plateis oraverint, quasi simulatores religionis vituperarentur, sed in angulis, ut videantur abscondite orare — astuta vanitas. — Was das Gebet in den Synagogen betrifft, so galt die Synagoge, wie bei dem Katholiken die Kirche, als der erhörlichere Ort des Gebetes, das Gebet daselbst war pflichtmäßig, und Christus tadelt auch nicht, daß sie überhaupt in den Synagogen beteten, sondern daß sie vorzugsweise nur dort beteten, wo eben viele Menschen zusammenkamen. Theoph.: οὐ γὰρ βλάπτει ὁ τόπος, ἀλλὰ ὁ τρόπος καὶ ὁ σκοπός. Wenn Erasmus, Beza, Hammond, Elsner auch hier, wie V. 2., an zusammengelaufene Volks-

haufen auf der Straße denken wollen, so ist dies hier noch unzulässiger, denn die heuchlerische Unverschämtheit würde auch nicht in ihrem Interesse gehandelt haben, sich gerade mitten im Volksgedränge Aufmerksamkeit verschaffen zu wollen. — *Ὅπως φανῶσι*, weiter unten V. 16. *ὅπως φανῶσι νηστεύοντες*. Es ist nicht mit der Vulg., Luther und andern Uebersetzungen mit dem Passiv zu übersetzen, der Aor. 2. pass. *ἐφάνη* hat wie sonst die mediale Bedeutung, Beza: ut conspicui sint «damit sie in die Augen fallen». — Gewichtvoll fällt auch hier ins Ohr das: «Menschenlohn wollten sie, den haben sie, und — nichts mehr»!

V. 6. Die Vermeidung des Menschenauges wird auf konkret versinnlichende Weise ausgedrückt. Die morgenländischen Häuser hatten früher und haben noch jetzt Obergemächer, עֲלִיָּה, welche zu besonderen Zwecken bestimmt sind; theils dienten sie unsittlichen Bestimmungen, theils zu Vorrathskammern, theils zur Beherbergung von Fremden, theils zu religiösen Meditationen und Disputationen (so öfter im Talmud), oder auch zum Gebet, wie häufig in der Apostelgeschichte, s. den gründlichen Faber Archäologie der Hebräer, Th. 1. S. 442. Jenes Obergemach heißt im N. T. *ὑπερῷον*, hier steht das allgemeinere *ταμιεῖον* oder *ταμεῖον*, aber es ist wohl dabei eben an jenes Obergemach gedacht. Dasselbe war schon an sich einsam und vom gewöhnlichen Gebrauche abgeschlossen, zur Verstärkung wird hier nun noch der Verschluß desselben empfohlen. — Orig., Hilar., Aug. deuten das cubiculum allegorisch auf das Herz mit Verweisung auf Ps. 4, 5. — Was im ausschließlichen Hinblick auf Gott gethan ist, wird auch bei ihm des Lohnes nicht verfehlen.

V. 7. Es geht diese Warnung über das hinaus, worauf der nächste Zweck führte — daß der Blick auf Gott das einzige Motiv seyn soll. Sollte darum V. 7—15. dem ursprünglichen Zusammenhange der Bergrede fremd seyn? s. Einl. S. 36 f. Aber bei V. 7. 8. wird man dies sich nicht wohl überreden. Was Br. Bauer schreibt: «Es folgt V. 7. 8. eine Pointe, welche mit dem Vorhergehenden durch weiter nichts, als daß überhaupt auch vom Beten gesprochen wird, zusammenhängt» — ist offenbar falsch. Es ist von einem bloß äußerlichen Beten die Rede, wie es die Pharisäer trieben,

welche lange Gebete zum Schein hersagten (Mtth. 23, 14.). Man kann mit Baumg.-Cr. sagen: «vorher war davon die Rede, wie sie Menschen, hier wie sie Gott zu täuschen suchten». Hält man sich nicht für berechtigt, K. 5, 23—26. 29. 30. für Einschaltungen aus anderen Reden anzusehen, so wird man überhaupt zugestehen müssen, daß sich nicht der Anspruch einer streng logischen Durchführung eines Schema an diese Rede machen läßt.

Was eigentlich Christus in diesen Worten verbiete, darüber sind die Ansichten verschieden; wir müssen es einerseits aus den Worten *βαττολογεῖν* oder *πολυλογία*, andererseits aus dem Zusammenhange entnehmen *). — Man hat zuerst untersucht, ob das Wort von dem Eigennamen *Βάττος* abzuleiten sei, und da die Tradition drei verschiedene *Βάττοι* angiebt, von welchem von ihnen, oder ob es ein Onomatopoetikon sei; wie *βατταρίζω* (welches Einige indeß auch auf einen *Βάττος* zurückführen), *βαβάκτης*, *βαττολάλος* (welches das gloss. Philox. hat), vergl. auch den Spottnamen des Demosthenes *βάτταλος* mit Anspielung auf sein Stottern (vgl. Schäfer appar. ad Demosth. I. 175.). Nach dem Vorgange von Vossius instit. orat. l. V. c. 5. (wo er die *βαττολογία* als die Uebertreibung der rhetorischen *ἐπιμονή* bezeichnet) und Salmasius de foen. trapez. p. 796., nimmt man jetzt ziemlich allgemein das Letztere an; man hat indeß zu bemerken unterlassen, daß die Tradition in einer ihrer Formen auch schon beide Ableitungen verbunden hat, denn

*) Es sind in philologischer und antiquarischer Beziehung viele Untersuchungen über diese Worte angestellt worden, von denen wir die vornehmsten namhaft machen: Heinr. Stephanus im Thes., Dan. Heinsius exercitt. sacr. Lugd. Bat. 1639. p. 30., Cl. Salmasius de foen. trapez. Lugd. Bat. 1690. p. 795., Is. Casaubonus exercitt. Anti-Baronianae, Francof. 1615. exercit. 14. p. 235., Balth. Stollberg im thes. theol.-philol. Amst. 1702. T. II. p. 112., Joh. Schaller im thes. nov. theol.-philol. Amstelod. 1732. T. II. p. 183., Guil. Saldeni otia theolog. Amstel. 1684. p. 579., Joh. Sauberti opera posth. Altd. 1694. p. 70., Cornel. Adami observatt. philol.-theolog. Gron. 1710. p. 108., Selden, de Diis syriis Lips. 1662. proleg. c. III., Deyling Observv. sacrae III. p. 208., Olearius Observ. in Matth. Obs. XIX., Joh. D. Michaelis comment. de battologia 1753., Herder Erläuterung des N. T. aus einer morgenl. Quelle S. 109.

nach der einen Form der Tradition hieß jener Battus früher Aristoteles und erhielt den andern Namen erst von der Pythia eben wegen seines Stammelns, s. Hemsterhusius zu Aristoph. Plutus v. 926. *). Die älteren Ableitungen, nach denen das Wort eine vox hybrida seyn soll, entweder mit dem hebräischen Maaße בַּת componirt, oder mit בָּטָא effutivit (s. Wolfs curae), oder gar, wie Schleusner will, mit בַּדִּים — wobei man noch entweder das *βατολογέω* des cod. E und bei Hesychius, oder das *βατταλογέω* der codd. B D zu Hülfe rufen könnte — sind ganz zurückzuweisen, obwohl die Annahme allerdings viel für sich hat, daß sich Christus in der Landessprache des Wortes בָּטָה bedient haben dürfte, wovon häufig im Rabbinischen בִּטּוּי futilitas, temeritas in loquendo, und daß eben dadurch der Uebersetzer auf die Wahl des seltenen griechischen Wortes geleitet worden sei **). Man hat es nämlich bis jetzt außer den Glossarien nur an der einzigen Stelle bei Simplicius in Epict. enchirid. c. 37. p. 212. ed. Salmas. gefunden ***). Die Sinnerklärung des Wortes müssen wir nun theils aus diesen beiden Stellen, theils aus den Synonymen *βατταρίζειν*, *βατ-*

*) Herder beginnt seine Untersuchung: «die gelehrten Erklärer haben's zu verantworten, daß sie über das Wort so erschrecklich battologirt haben». Er hätte wohl bedenken sollen, was ihm selbst so oft gesagt wurde, daß gerade bei ihm die Sache sich unter der Fluth battologischer Exclamationen verliert. Welches ist eben hier das Resultat seines échauffement über die Interpreten? er macht die Entdeckung, daß das Wort aus der Zendsprache entlehnt ist (!).

**) Die von der Londoner Gesellschaft zur Bekehrung der Juden veranstaltete hebr. Uebersetzung des N. T., welche gewöhnlich zu steif und dadurch unhebräisch ist, hat hier לֹא תַשְׁנוּ דִבְרֵי חִנָּם, ganz nach der engl. Uebersetzung: do not use vain repetitions. Hier wie in andern Stücken ist eine neuere, 1831 veranstaltete und bei Baxter erschienene Uebersetzung vorzüglicher, sie hat: אַל תַּרְבּוּ לְבַטֵּא בְּמִשְׁפָּתֵיכֶם (שִׁפְתֵיכֶם)

***) Hiezu würde, nach der Anführung Schallers u. A., noch eine Stelle aus Plautus hinzukommen: paucis verbis rem divinam facito, centies idem dicere est *βατταλογεῖν*. Allein durch ein sonderbares Versehen ist der letzte Satz dem Plautus zugeschrieben worden, während er Worte des Grotius enthält, die Grotius, nachdem er die Worte des Plautus angeführt hinzusetzt. Die ersteren Worte finden sich im Poenulus, act. 1. sc. 2. v. 196.

τολάλος, theils aus den Scholien und Kirchenvätern, theils aus dem Zusammenhange entnehmen. Bei Simplicius ist βαττολογία ganz deutlich so viel als πολυλογία. Βαττολάλος wird Gloss. Philoxeni, ed. Labb. Par. 1679. p. 35. garrulus erklärt, und βατταρίζειν bei Lukian, Dio Chrysost., Themistius (s. Wetstein) umfaßt das ohne Ordnung und thöricht sprechen. In einer Stelle bei Theodoret Opp. V. p. 47. stehen parallel βατταρισμοί und τὰ ἀτημελῶς εἰρημένα. Die Glossatoren geben von βάττος zuerst die Bedeutung ἰσχνόφωνος, μογιλάλος, und von βαττολογία: μόγις λαλεῖν (Etym. M.), sodann die Bedeutung πολυλογία (Suidas) und endlich φλυαρία, ἀργολογία, ἀκυρολογία (Hesych., Albertis Gloss.); diese drei Bedeutungen gehen auch in einander über, denn der Stammelnde wiederholt dasselbe, spricht also viel und spricht ungeschickt. Theophylakt macht zwar den Unterschied, daß nur βαττολογία = φλυαρία, βατταρισμός dagegen ἡ ἄναρθρος φωνή, allein dieser Unterschied fand, wie sich zeigen läßt, im Sprachgebrauche nicht Statt.

Es ist nun aber für den Sinn nicht gleichgültig, ob wir an dieser Stelle nur das Vielsprechen hervorheben oder das Beten um Ungehöriges, Unwürdiges. Namentlich bei griechischen Vätern, bei denen wohl die Vergleichung dieses Ausspruches mit V. 32. starken Einfluß hatte, tritt der Begriff des Vielsprechens ganz zurück, dagegen wird der Begriff des Betens um Unwürdiges und Ungehöriges hervorgehoben. Gregor von Nyssa spricht sich in der Einleitung zu seiner Erklärung der oratio domin. ed. Par. T. I. p. 717. so über das Wort aus: ἄξιον ἐξετάσαι, τί σημαίνει τῆς βαττολογίας τὸ ῥῆμα... δοκεῖ τοίνυν μοι σωφρονίζειν τὴν καινότητα τῆς διανοίας καὶ συστέλλειν τῶν ταῖς ματαίαις ἐπιθυμίαις ἐμβαθυνόντων, καὶ διὰ τοῦτο τὴν ξένην ταύτην τῆς λέξεως καινοτομίαν ἐξευρηκέναι *), ἐπὶ

*) Wenn dieser Kirchenvater von neuen Worten spricht, welche die Evangelisten erfunden, wie hier, so hat man dies nicht immer streng zu nehmen, als ob dieselben würklich nicht im Umfange des griech. Sprachgebietes vorkämen. Er bezeichnet so in der Rede über 1 Kor. 15, 28. T. II. p. 19. auch als καινοτομία λέξεως das paulinische περπερεύεσθαι 1 Kor. 13, 4. und ἐριθεία, welche Worte doch im Sprach-

ἐλέγχῳ τῆς ἀνοίας τῶν περὶ τὰ ἀνωφελῆ τε καὶ μάταια ταῖς ἐπιθυμίαις διαχεομένων· ὁ γὰρ ἔμφρων τε καὶ συνετὸς καὶ πρὸς τὸ χρήσιμον βλέπων λόγος, κυρίως λέγεται λόγος· ὁ δὲ ταῖς ἀνυπάρκτοις ἐμιθυμίαις διὰ τῆς ἀνυποστάτου ἡδονῆς ἐπιχεόμενος οὐκ ἔστι λόγος, ἀλλὰ βαττολογία· ὡς ἄν τις Ἑλληνικώτερον ἑρμηνεύων εἴποι τὸν νοῦν, φλυαρία καὶ λῆρος καὶ φλήναφος, καὶ εἴ τι ἄλλο τῆς τοιαύτης σημασίας. Basilius führt recht geſchickt unſern Ausſpruch in der Erklärung von Jeſ. 1, 15.: καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι an, und bezieht in beiden Ausſprüchen, in dem altteſtamentlichen und in dem neuteſtamentlichen, das Vielſprechen auf das Bitten um die (vielerlei) σωματικά und ἐπίγεια, mit Vergleichung von Sprüchw. 10, 19.: ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν, welchem er dann ebenfalls recht ſinnig gegenüberſtellt Pſ. 27, 4. μίαν ἠτησάμην παρὰ κυρίου, ταύτην ἐκζητήσω, τὸ κατοικεῖν με ἐν οἴκῳ κυρίου (Opp. T. I. p. 408.). Im Weſentlichen ebenſo war auch ſchon von Orig. (im Buche περὶ εὐχῆς T. I. p. 330.) und von Chryſ. das Wort gefaßt worden. Orig. beginnt ſeine Erörterung darüber mit dem Gegenſatze: μὴ βαττολογήσωμεν, ἀλλά θεολογήσωμεν *), und ſetzt hinzu: βαττολογοῦμεν δὲ, ὅτε μὴ μωμοσκοποῦντες ἑαυτοὺς, ἢ τοὺς ἀναπεμπομένους τῆς εὐχῆς λόγους, λέγομεν τὰ διεφθαρμένα ἔργα, ἢ λόγους, ἢ νοήματα ταπεινὰ τυγχάνοντα κτλ. Daſſelbe ſage auch πολυλογεῖν, denn das Gute ſei nur Eines. Chryſ. ſagt: die βαττολογία ſei zunächſt die φλυαρία, οἷον ὅταν τὰ μὴ προσήκοντα αἰτῶμεν παρὰ τοῦ θεοῦ, δυναστείας καὶ δόξας... καὶ ἁπλῶς τὰ μηδὲν ἡμῖν διαφέροντα — μετὰ δὲ τούτων, ſetzt er dann noch hinzu: δοκεῖ μοι κελεύειν ἐνταῦθα μηδὲ μακρὰς ποιεῖσθαι τὰς εὐχάς. So dann auch Theophylakt und Euthymius. Dieſer Auffaſſung nähern ſich der äthiopiſche und perſiſche Ueberſetzer, welche haben: «ſprechet nicht Ungehöriges». Dagegen nehmen bei weitem die meiſten Ueber-

gebrauche gar nicht ſo ſelten waren, ſ. meine Beiträge zur Spracherkl. des N. T. S. 27.

*) Θεολογεῖν hat hier die Bedeutung, die im kirchlichen Sprachgebrauche ſich verbreitete: Deum laudibus celebrare, ſ. Euſ. Hist. eccl. l. X. c. 3. und Montfaucon zu Athan. Opp. in indice s. h. v.

setzer βαττολογία durchaus = πολυλογία. So schon der Syrer mit seinem vielbesprochenen *) ..., die Vulg. und der Araber haben: nolite multum loqui, Ulphilas: filuvaurdjaith (viele Worte machen), Luther: plappern, die englische Uebers.: eitle Wiederholungen machen, die dänische: überflüssige Worte machen u. s. w. Auch fast alle Erklärer beschränken βαττολογία auf das wortreiche Beten. Zwingli: sine verbositate, multa jacula simul emissa tardius volant, pennis impedita, unum solum velocius scopum attingit. Nur Einige machen eine Ausnahme. Dan. Heinsius sagt: μετεωρισμόν in orando maxime notari arbitror, ut cum labia et lingua sine mente orant. Casaubonus sagt, daß zwei vitia in dem βαττολογεῖν liegen: repetitio eorundem verborum und multiloquium, ebenso Grotius. Baronius, gegen den er streitet, hatte, um die Rosenkränze u. s. w. in seiner Kirche nicht preis geben zu dürfen, bemerkt, βαττολογία sei nicht gleich πολυλογία, sondern bezeichne die φλυαρία, worauf der gelehrte Gegner richtig erwiedert, wenn dem auch so sei, so folge ja doch gleich nachher auch die Erwähnung der πολυλογία. Ganz so wie Basilius faßt den Begriff Salmasius. Die Heiden, sagt er, beteten um alle möglichen irdischen Güter und Genüsse, und insofern schließt das βαττολογεῖν auch das Bitten um das Eitle in sich. Manche, wie Chemnitz, verbinden diese Beziehung mit den beiden von Casaubonus

*) S. Casaub.: Exercit. Anti-Baron. l. XIV. p. 236., Nik. Fuller Miscell. sacra. Lond. 1617. l. 2. c. 16., Ludw. de Dieu Critica sacra. Amst. 1693. p. 327. Das Wort ... ist ohne Zweifel dasselbe, welches im Targum von Ps. 31, 19. vorkommt, und sehr häufig im Rabbinischen in der Bedeutung verschließen. Dies wird dadurch außer Zweifel gesetzt, daß ..., welches Castellus hätte unter den Stamm ... bringen sollen, in der syr. Uebers. von Ps. 38, 14. für ... gebraucht ist; da aber auch der Stammelnde den Mund nicht recht öffnen kann, so hat es auch die Bedeutung blaesus erhalten, welche die gewöhnliche ist. Der Syrer hat mithin gerade das Wort gebraucht, welches der ersten Bedeutung von βαττολογεῖν entspricht; ob dann auch im Syrischen ... im weitern Sinne πολυλογεῖν bedeutet habe, ist nicht sicher, aber doch ganz wahrscheinlich.

angegebenen Bedeutungen. — Was zu jener Auffassung des Wortes, die wir bei den griechischen Vätern und bei Salmasius finden, vorzüglich Veranlassung gegeben, ist V. 8. und V. 32.; in der letzteren Stelle heißt es, der Jünger Christi solle nicht, wie die Heiden, um das Irdische sorgen, da ja sein himmlischer Vater wisse, daß er es bedürfe, und so wird auch hier V. 8. der Gegensatz in dem Sinne genommen: «ihr braucht Gott nicht eure vielen irdischen Bedürfnisse einzeln aufzuzählen, da er ja weiß, wessen ihr bedürfet». Wenngleich sich nun diese Fassung in einiger Rücksicht empfiehlt, so liegt doch viel offenbarer die folgende im Zusammenhange begründet: das γάρ nach δοκοῦσιν giebt den Grund an, warum bei den Heiden die Battologie stattfindet; dieser ist, weil sie durch die Menge der Worte Gott zur Erhörung glauben nöthigen zu können. Ganz im Sinne der alten Welt und der hier gerügten Ansicht entsprechend nennt Polybius hist. l. XIX. c. 29. das viele Bitten der Heiden ein μαγγανεύειν πρὸς τοὺς θεούς, sonst ἀποκναίειν, καταδυσωπεῖν τοὺς θεούς, bei den Lateinern fatigare, lassare, obtundere Deos. Aus diesem Gegensatze ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit, daß βαττολογεῖν vorzugsweise den Sinn von πολυλογεῖν haben müsse, wenngleich sich daran — wie dies in der Natur der Sache liegt — Nebenbegriffe anschließen können, wie der des φλυαρεῖν, ὑθλεῖν. Demnach wird auch V. 8. in diesem Zusammenhange genommen werden müssen, der sich auch insofern vor dem vorher angegebenen empfiehlt, als das πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν dadurch motivirt wird: «wer mein Jünger ist, muß nicht glauben, daß Gott durch die Gebete erst erführe, was der Mensch bedarf, und daher ist auch nicht nöthig, es ihm weitläufig vorzuerzählen oder vielfach zu wiederholen, um auf diese Weise zu bewirken, daß er endlich die Gebete erhöre. Bei ihm waltet ein kindliches Zutrauen ob, welches in wenigen, aber daher auch inhaltsschweren Worten also bittet, wie V. 9—13. es darstellt». Nach dieser Fassung würden wir denn βαττολογεῖν am liebsten, wie Luther, übersetzen «plappern», oder wie Beza: blaterare, nur daß bei Beza durch das hinzugesetzte eadem der Umfang des Wortes etwas zu sehr eingeschränkt wird. Wir haben jetzt nur noch historisch zu erwägen, in wiefern das βαττολογεῖν den Heiden besonders zur

Last gelegt werden konnte; vorher ist aber noch ein möglicher Mißverstand der Worte abzuwehren. In contradictorischem Gegensatze zu dieser Ermahnung scheint die Luc. 18, 2 ff. zu stehen, wo die ἐκλεκτοί aufgefordert werden, durch ihre vielen Gebete κόπον παρέχειν τῷ θεῷ καὶ ὑπωπιάζειν αὐτόν. Diese Ausdrücke aber stehen dort in dem Gebiete der Parabel und sind daher nicht im strengen Sinne auf Gott überzutragen, und sehen wir dort auf V. 7., so erhellt, daß Christus mit jener Ermahnung keineswegs ein πολυλογεῖν, ein viele Worte machen verlangt, sondern ein nicht müde werden, wo Gott mit seiner Hülfe verzieht; ebenso verhält es sich mit Luc. 11, 7. — dieselbe Ermahnung Röm. 12, 12. Kol. 4, 2. 1 Thess. 5, 17. Nicht also dagegen ist das Wort des Herrn gerichtet, wiederholt und häufig zu beten, aber auch nicht dagegen, lange zu beten, sobald nur die Menge der Worte der Ausdruck des Gemüthes ist, in welchem Falle dann das Wort des Philemon Anwendung hat (Philemonis reliquiae, ed. Meinecke p. 398.): Τὸν μὲν λέγοντα τῶν δεόντων μηδὲν ἓν | μακρὸν νόμιζε, κἂν δύ' εἴπῃ συλλαβάς· | τὸν δ' εὖ λέγοντα μὴ νόμιζ' εἶναι μακρόν, | μηδ' ἂν σφόδρ' εἴπῃ πολλὰ καὶ πολὺν χρόνον. Vortrefflich sagt Aug. in ep. 121. ad Dioscor.: multum loqui in precando est rem necessariam superfluis agere verbis, multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare, nam plerumque hoc negotium plus gemitibus, quam sermonibus agitur. Vgl. in praktischer Beziehung noch die schönen Worte von Luther und von Chemnitz zu dieser Stelle.

Was nun das ὥσπερ οἱ ἐθνικοί betrifft, so verhält es sich hier damit nicht ganz, wie K. 5, 47. Indem dort die Heiden als Repräsentanten der egoistischen Liebe aufgeführt werden, versetzt sich Christus auf den pharisäischen Standpunkt; hier dagegen, wie auch V. 32., wird auf eine Verirrung hingewiesen, welche dem Heiden in der That vorzugsweise eigenthümlich war. Während bei den Rabbinen nur wenige Stellen über die Feindesliebe sich finden, haben sie vielfache Ermahnungen, im Gebete kurz zu seyn. Aus der Schrift gehören hieher Pred. 5, 1. Sir. 7, 14. Reichliche und schöne rabbinische Aussprüche der Art finden sich bei Grotius, Drusius, Wetstein, Schöttgen, Buxtorf floril. p. 280.

Scheidius bei Meuschen p. 68. Einige Aussprüche der Rabbinen enthalten freilich auch das gerade Gegentheil, s. Lightfoot, Buxtorf floril. p. 281. Ein sehr tautologisches Gebet der neuern Juden giebt Selden de synedr. l. 1. c. 12., und besonders gehört hieher, was Saubertus a. a. O. p. 71. angiebt, daß die Juden die letzte Sylbe des Wortes אֶחָד aus dem Spruche 5 Mos. 6, 4. im Abendgebete des Sabbaths eine halbe Stunde lang zu rufen pflegen. Das *προφάσει εὔχεσθαι μακρά* in Matth. 23, 14. scheint ebenfalls auf Polylogie der damaligen pharisäischen Partei hinzudeuten. Bei den Heiden indessen war diese Polylogie besonders zu Hause, und zwar (vgl. Casaubonus zu der St.) in zwiefacher Form: nämlich als *διπλασιολογία, κυκλοπορεία, ταυτολογία* und als *πολυλογία* im engern Sinne. Zuvörderst wurde der Heide zur *στωμυλία* in seinen Gebeten durch die Menge seiner Götter verleitet. Um der Erhörung gewiß zu seyn, genügte es dem Hellenen nicht, von seinen 30,000 Göttern — so viele zählt Hesiodus oper. et dies v. 250. — Einen anzurufen, er führte häufig einen ganzen Chorus derselben auf. So heißt es von der mauritanischen Priesterin in der Aeneide l. IV. v. 510. per centum tonat ore Deos Erebumque Chaosque etc., wozu s. Heyne. Dazu kam die Unzahl der *ἐπωνυμίαι* der Götter, die bei feierlichem Gebete aufgezählt werden mußten, vgl. Plato de republ. l. 3. p. 394. A.: *πολλὰ τῷ Ἀπόλλωνι εὔχετο, τάς τε ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλῶν*, wie solche Aufzählungen namentlich aus den orphischen Hymnen bekannt sind, und auch von Lukian im Timon c. 1. verspottet werden *). Ob jedoch die Polylogie der heidnischen Gebete von dieser Seite aus den Juden und dem Erlöser selbst bekannt gewesen sei, ist die Frage. Dagegen war wohl auch unter den Juden allgemein die recitative Gebetform der Heiden bekannt, welche

*) Daß die ernstern Israeliten die Aufhäufung der Epitheta Gottes in den Gebeten verschmähten, ergiebt sich aus jenem dictum des R. Chanina, welches Maimonides im More Nevochim l. 1. c. 59. anführt; indeß bemerkt er ebendaselbst, daß dieser Mißbrauch würklich auch bei den Juden ganz ähnlich wie bei den Heiden vorkam: ולא כמו שעשו הפתיים באמת אשר המריצו בשבחים והאריכו והרבו דבריהם בתפלות חברות ומליצות קבצום לחתקרב בהם לבורא.

selbst dem, der die Sprache nicht verstand, auffiel, wie etwa noch jetzt das auf den Straßen Italiens von büßenden Schaaren in unzähligen Wiederholungen hergesungene Ave Maria. Das älteste Beispiel dieser endlosen Wiederholungen einer und derselben Formel finden wir 1 Kön. 18, 26., wo die Baalspriester einen halben Tag lang rufen: Baal, erhöre uns! dann im N. T. A. G. 19, 34., wo das ephesische Volk zwei Stunden lang ruft: groß ist die Diana der Epheser. Bei Terenz Heaatont. V. 1. V. 6 ff. heißt es: ohe! jam desine deos, uxor, gratulando (danken) obtundere.. illos tuo ex ingenio judicas, ut nihil credas intelligere, nisi idem dictum est centies *). Besonders häufig ist diese Repetition bei den indischen und muhammedanischen Mönchen, von denen jene Tage lang die heilige Sylbe Um ausrufen, und diese so lange im Kreise sich drehend das „O Er! oder Ali Gott sagen, bis sie schwindelnd hinsinken **). Wir sahen aber, daß diese Bedeutung der *διπλασιολογία*, *κυκλοποιεία* der ursprünglichen Bedeutung von *βαττολογεῖν*, stammeln, am nächsten liegt, indem der Stammelnde zunächst die-

*) Die Commentatoren führen hier fast allgemein als Beispiel der Battologie die Stellen aus Lampridius und Trebonius Pollio an, wo die Senatusconsulte mit der Angabe berichtet werden, es sei sexagies gerufen worden: Auguste Claudi, dii te nobis praestent, quadragies: principem te semper optavimus, quinquies: tu nos a Palmyrenis vindica etc. s. Trebellius vita Claudii c. 4. Allein erstens sind dies bürgerliche Zurufungen und nicht religiöse, sodann gehörte gerade diese Art der Abstimmungen zu den Formen des späteren römischen und byzantinischen Hofes. Diese acclamationes wurden förmlich, nebst der Zahl, wie oft sie von den verschiedenen Parteien gerufen worden, von einem öffentlichen Secretair registrirt, daher auch der Name *ἄκτα* und *ἀκτολογία*. Man hätte deren aus Constantin Porphyrog. noch eine viel größere Anzahl als aus der hist. Aug. zusammenstellen können, z. B. l. I. c. 38—40. S. 114 ff. Casaubon. ad Vulcat. Gall. in Avid. Cass. c. 13., und Reiske und Leich zu Constantin Porphyr. Ceremoniale, ed. Lips. p. 27.

**) Die größten Battologen unter allen Völkern sind die Muhammedaner. Olearius erzählt in seiner persischen Reise, daß er in Schammachia Einen so laut und so lange beten hörte, bis ihm die Stimme versagte, aber noch mit ganz erstorbener Stimme habe er funfzig Mal den Namen Gottes geächzt. Vergl. das sehr gründliche Buch: Muhammedanus precans von Henning, Schleswig 1666. S. 14.

selben Worte wiederholt, und daher viele Worte redet. Gerade derjenige Mißbrauch des Gebetes also, den Christus hier vorzugsweise vor Augen hat, hat in seiner eigenen Kirche das Bürgerrecht erhalten, nämlich durch den Rosenkranz der katholischen Kirche, und zwar ist auch gerade dasjenige Gebet, welches er der Battologie entgegensetzte, im Dienste derselben gebraucht worden. 150 Mal nämlich (oder 50 oder 63 Mal) wird das Ave Maria, und 15 Mal (oder 7 oder 5 Mal) das Vaterunser (patriloquia, wie man es nannte) nach dem Rosenkranze hergebetet. Eine treffliche Abhandlung gegen die Battologie in der christlichen Kirche ist die de pseudo-precationibus, rosariis, litaniis etc. von Gisbert Voetius in seinen disput. selectae theol. T. III. p. 1022 ff. Schon Erasmus macht darauf aufmerksam, in welchem Grade die Uebertretung dieses Gebotes des Herrn in seiner Kirche herrschend geworden.

Das Gebet des Herrn V. 9—13. (und als Anhang V. 14. 15.) *)

1) Ueber die richtige Stellung des Gebetes. 2) Ueber die Absicht, in der es gegeben ist. 3) Ueber die vorausgesetzten Quellen. 4) Zusammenhang und Gedankengang des Gebetes.

1) Ueber die richtige Stellung des Gebetes.

Wie das Gebet hier eingeordnet ist, erscheint es als ein Beispiel, wie in wenigen Worten viel gebetet werden könne, und ist demnach ganz an der rechten Stelle. Darüber würde auch kaum ein Zweifel entstanden seyn, fände es sich nicht Luc. 11, 1. noch einmal in bestimmter historischer Motivirung. Die dem Ev. Lucä günstige Kritik betrachtete um so mehr jene Stellung als die richtige, da die Bergrede ohnehin als Gnomensammlung aus verschiedenen Zeiten angesehen wurde. Die dem Lukas wieder ungünstiger gewordene modernste Kritik entscheidet dagegen: «der Anlaß, von dem Lukas spricht, ist gemacht und sehr unglücklich gemacht» (Br. Bauer, Kritik der ev. Geschichte I. S. 360.), freilich ohne darum dem Mtth. größere Ursprünglichkeit zuzugestehen, vielmehr wird dem Markus der Vorrang gegeben,

*) Vgl. die Litteratur hiezu S. 59 f.

«welcher von der ganzen Angelegenheit noch gar nichts weiß.» Wird Lukas im Berichte der Veranlassung für authentischer gehalten, so liegt es nahe, auch die kürzere von ihm gegebene Recension für die ursprüngliche von Christo herrührende Form anzusehen (Baumg.-Cr.), und die extremste Kritik bei Br. Bauer findet in der Erweiterung bei Mtth. einen unterstützenden Beweis dafür, daß sich dies Gebet «in der Gemeinde» allmählich «aus den einfachen und allgemeinen Religions-Kategorien, welche die Gemeinde als ihr Erbstück mit dem A. T. überliefert bekommen hatte,» herausgebildet — nur die Bitte «vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldnern» ist rein aus dem christlichen Selbstbewußtseyn entsprungen. Dagegen urtheilt selbst de Wette — obwohl mit Neander die Stellung bei Lukas für die ursprünglichere ansehend —: «Mtth. möchte den Text des Gebetes vollständiger und treuer bewahrt haben als Luk.; wenigstens kann die letzte Bitte kaum fehlen.» Muß man diesem Urtheil beitreten, so verstärkt dies freilich die Ueberzeugung, daß Mtth. überhaupt über das Gebet genauer unterrichtet gewesen, mithin auch über die Zeit, wo es gehalten wurde, wie ja auch die sich anschließenden V. 14. 15. u. 7. 8. gewiß ächte überlieferte Worte Christi sind. Wir haben bereits in der Einl. S. 36 f. erklärt, daß wir die Stellung bei Mtth. für durchaus gerechtfertigt halten und zwar ohne die Wiederholung bei der von Lukas erwähnten Veranlassung für unwahrscheinlich zu halten.

2) Ueber die Absicht, in der es gegeben.

War es gegeben, um wörtlich gebetet zu werden, oder um den Inhalt christlicher Gebete anzudeuten? Das eine Extrem findet sich hier in der Ansicht, welche nach Harmenopulus (im 14ten Jahrhundert) de sectis haereticis den Bogomilen beigelegt wird, daß sie nämlich jedes Gebet außer dem des Herrn verworfen haben — doch ist dies gewiß nur auf die recipirten Kirchengebete zu beziehen. Das andere Extrem bezeichnet Grotius, wenn er sagt: non praecipit Christus, verba recitari, sed materiam precum hinc promere. Uebereinstimmend Baumg.-Cr.: «natürlich nicht: in dieser Formel, sondern: in solchem Sinne, näm-

lich kurz, vertrauensvoll, weniger auf sein Bedürfniß als auf die göttliche Sache gerichtet, dieser sich unterordnend; denn auf dieses Drei führt der Zusammenhang hin»; nach Fr. soll sogar allein in der Kürze das Moment des Vorbildes liegen. Richtig dagegen de Wette: «οὕτως an sich entscheidet nichts, aber in der Verbindung mit προσεύχεσθαι führt es auf den Wortinhalt, da dieses Wort doch nicht anders als vom Hersagen des Gebetes verstanden werden kann, wie denn auch die folgenden Worte nicht etwa bloß den Gedankeninhalt des Gebetes, sondern selbst die auszusprechende Form enthalten.» Auch führt hierauf der Gegensatz zur πολυλογία und βαττολογία, welcher erforderte, daß in einem bestimmten Beispiel gezeigt würde, wie man kurz und doch inhaltsvoll beten könne. Wolzogen, der sich mit dem Gedanken nicht befreunden kann, daß Christus eine Formel gegeben haben sollte, verlangt daher auch, daß das οὕτως οὖν gar nicht als Gegensatz zum Vorhergehenden aufgefaßt werde. Es kommt endlich hinzu, daß es bei Lukas K. 11, 2. heißt: ὅταν προσεύχησθε, λέγετε. Daß das Gebet der Christen sich natürlich nicht allein auf diese Formel beschränken sollte, ergiebt sich schon daraus, daß Christus selbst *) und die Apostel auch andere Gebete aussprechen Joh. 17. Matth. 26, 39. A. G. 1, 24. 4, 24., und treffend sagt Tertull.: quoniam tamen dominus prospector humanarum necessitatum seorsim post traditam orandi disciplinam: petite, inquit, et accipietis, et sunt quae petantur pro circumstantia cujusque etc. Es ist vielmehr befremdend, so wenige Spuren des Gebrauches des Gebetes des Herrn in der ältesten Zeit zu finden. Es kommt weder in der Apg. vor, noch bei den anderen Schriftstellern vor dem dritten Jahrh. Bei Justinus M. heißt es, daß der προεστώς bete, «wozu er eben die Kraft habe», s. Augusti Denkwürdigkeiten Th. V. Joh. Georg Walch de usu

*) Es heißt: «darum sollt ihr also beten», und in der That hat Christus dies Gebet nur für seine Gemeinde gegeben. Er konnte nicht bitten: «Vergieb uns unsre Schuld». Daher auch, welches Glied der Gemeinde sündlos würde, eben damit herausträte aus der Kirche, für welche Christus dieses Gebet geordnet hat.

orat. domin. ap. vet. christ. in den miscellanea sacra, Amst. 1744. Erſt bei Tertullian und Cyprian erſcheint das Gebet als oratio legitima et ordinaria. Cyprian ſagt davon: quae potest magis spiritualis esse oratio, quam quae a Christo nobis data est, a quo nobis et spiritus sanctus missus est; quae vera apud patrem precatio, quam quae a filio, qui est veritas, de ejus ore prolata est, ut aliter orare, quam docuit, non ignorantia sola sit, sed et culpa, quando ipse posuerit et dixerit: rejicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis. Die beſondere Heilighaltung des Gebetes ſtieg, ſeit es mit in die disciplina arcana gezählt und nicht den Katechumenen geſtattet wurde, ſondern nur den Gläubigen, vermuthlich vorzugsweiſe aus dem Grunde, weil die vierte Bitte geiſtlich gedeutet von vielen auch aufs Abendmahl gezogen wurde. Ergiebt ſich nach neueren Unterſuchungen, daß die Abfaſſung der ſieben erſten Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen gegen das Ende des dritten Jahrhunderts zu ſetzen iſt, ſo läßt ſich aus l. VII. c. 24. entnehmen, daß damals das V. U. dreimal täglich von den Gläubigen gebetet wurde. Seit Karl dem Großen lernten es ſchon die Kinder auswendig. Von der damit getriebenen Battologie in der römiſchen Kirche war oben die Rede. Auch die proteſtantiſche Kirche nahm das V. U. als ſtehende Formel in den öffentlichen Gottesdienſt auf und fand nur bei ſolchen Parteien Widerſpruch, welche jedes objektive ſtehende Element von der gottesdienſtlichen Ordnung ausgeſchloſſen wiſſen wollten, bei den Anabaptiſten, einem Theile excentriſcher Puritaner und bei den Quäkern. Von dem Streite der Puritaner gegen die Epiſcopalen in dieſer Hinſicht ſ. Benthem engländ. Kirch- und Schulenſtaat K. 26. S. 591 ff.

War es die Abſicht des Erlöſers in der Kürze des Umfangs ein beſonders inhaltsvolles Gebet vorzulegen, ſo erwartet man die weſentlichen Bedürfniſſe des Chriſten darin berückſichtigt zu finden, und dies iſt der Fall. Es wird daher von Chryſ. das *μέτρον* aller chriſtlichen Gebete genannt, und Euth. bemerkt: *παραδίδωσι τύπον εὐχῆς, οὐχ ἵνα ταύτην μόνην τὴν εὐχὴν εὐχώμεθα, ἀλλ' ἵνα, ταύτην ἔχοντες πηγὴν εὐχῆς, ἐκ ταύτης ἀρυώμεθα τὰς ἐννοίας τῶν εὐχῶν.* Ueber

den Reichthum seines Gehalts spricht sich nervös schon Tertullian aus de orat. c. 1. brevitas ista... magnae ac beatae interpretationis substantia fulta est, quantumque substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus, neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem dei, aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem domini, omnem commemorationem disciplinae, ut revera in oratione breviarium totius Evangelii comprehendatur. Cyprian: qualia sunt orationis dominicae sacramenta, quam multa, quam magna, breviter in sermone collecta, sed in virtute spiritualiter copiosa, ut nihil omnino praetermissum sit, quod non in precibus atque orationibus nostris coelestis doctrinae compendio comprehendatur. Gegen diese Bezeichnung des Gebetes als compendium aller Bitten opponirt sich der Socinianer Wolzogen, da vieles von dem, was Christen zu bitten haben, sich nur per longas ambages auf die sechs Bitten dieses Gebetes zurückführen lasse, es sei nur das angegeben, was immer und unter allen Umständen erbeten werden müsse, vgl. auch Volckel de vera religione l. IV. c. 9. hierüber *).

3) Ueber die vorausgesetzten Quellen.

Es hieße natürlich die Kraft des göttlichen Lebens im Erlöser läugnen, wollte man in dem Sinne von Quellen seiner Lehre und zumal seiner Gebete sprechen, als habe er aus eignem Unvermögen eine Hilfe von Außen suchen müssen.

*) Nur beiläufig sind zwei nun antiquirte Hypothesen über die Absicht dieses Gebetes zu erwähnen. Nach Pfannkuche (in Eichhorns allgem. Bibl. der bibl. Litt. Bd. X. S. 846.) hat Christus mit diesem Gebete seinen Jüngern ein Glaubenssymbol geben wollen. Nach Möller (zuerst in Augusti's theol. Monatsschrift, dann in dem Buche: neue Ansichten schwieriger Stellen der vier Evangelisten, Gotha 1819. S. 39.) ist jede einzelne Bitte der Anfang eines damals gebräuchlichen jüdischen Gebetes und die Absicht Jesu soll gewesen seyn, durch Angabe der brauchbarsten jüdischen Gebete seinen Jüngern ein «Interimsgebet» zu geben, bis zu der Zeit, wo der Geist sie würde beten lehren. Von Augusti ist diese Ansicht seines Freundes auch noch in den Denkwürdigkeiten Th. IV. 132. V. 98. in Schutz genommen worden. Gegen Pfannkuche streitet besonders Rösselt in den Exerc.

Sollten die Bitten dieses Gebets schon vor ihm vorhanden gewesen und nur von ihm zu diesem Ganzen vereinigt worden seyn, so könnte nur in einer pädagogischen Absicht, nicht aber in seinem eignen Unvermögen der Grund gesucht werden. — Es war die vorschnelle Freude über die Eröffnung einer bis dahin noch unbekannten morgenländischen Religionsurkunde, welche Herdern vermochte, andre neutestamentliche Aussprüche und auch dieses Gebet aus dem Zend-Aveſta erklären zu wollen, vergl. seine Erläuterungen des N. T.'s aus einer neueröffneten Urkunde Riga 1776. Er hatte Nachfolger in J. A. L. Richter, das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients 1819., Rhode, die heilige Sage der alten Baktrer 1820., Seyffarth, Beitrag zur Spezialcharakteristik der Johanneischen Schriften 1823. Rhode geht so weit, zu erklären (a. a. O. S. 416.): «Man kann in der That das Gebet Jesu einen kurzen Auszug aus den Gebeten der Zendschriften nennen und zu jeder Bitte finden sich mehrere fast wörtlich gleichlautende Parallelstellen». Der allgemeine Charakter orientalischer Bilderſprache verbunden mit der ethisch-physikalischen Weltansicht des Parsismus reicht aus, um jene nicht sehr zahlreichen Berührungspunkte zwischen dem N. T. und dem Zend Aveſta zu erklären; was das Vaterunser betrifft, so findet sich eine einzige Stelle (Zend Aveſta B. I. Th. II. S. 89.), welche eine, und noch dazu nur scheinbare, Aehnlichkeit mit der fünften Bitte darbietet. Der ausführlichern Widerlegung jener grundlosen Hypothese hat sich Gebser unterzogen in der Dissertation: de explicatione script. sacr. praesertim N. T. e libro Zendavesta, Jen. 1824. und in der Abhandlung desselben de oratione dominica p. 19. Nur an eine Anlehnung an bereits geläufige jüdische Gebetsformeln könnte natürlicherweise gedacht werden, falls man überhaupt Grund hätte, das Gebet nicht für ursprünglich zu halten.

Eine solche Anlehnung könnte durchaus nicht befremdlich seyn. Auch die Psalmen sind großentheils Gebete und liegen den christlichen liturgischen Gebeten zum Grunde. Eine reinere altteſtamentliche Frömmigkeit konnte auch in jener Zeit, wo Christus auftrat, würdige Gebete aufstellen; nur in Einer Bitte, in der fünften, drückt sich der Geist der neuen Reli-

gionsstufe bestimmter aus. Auch die gegenwärtig von den Juden gebrauchten Gebetssammlungen, מַחֲזוֹר genannt, enthalten vortreffliche Gebete, nach Gedanken und Ausdruck großentheils aus dem A. T. entlehnt. Warum hätte der Erlöser nicht aus solchen schon bekannten Gebeten die würdigsten Bitten verbinden sollen — longe abfuit, bemerkt Grotius, dominus ab omni affectatione non necessariae novitatis — zumal wenn das genauere Eindringen in den Gedankengang des Gebets bewiese, daß diese vota nicht zufällig zusammengestellt, sondern durch den schöpferischen Geist des Erlösers zu einem eigenthümlichen Ganzen gestaltet worden? Es muß daher auffallen, wenn vor geraumer Zeit ein Geistlicher in der allgemeinen Kirchenzeitung dringend die Gelehrten anflehete, ihn von dem beängstigenden Skrupel zu befreien, den ihm die Behauptung mache, daß die Bitten des V. U. sich bereits in jüdischen Gebetsformularen fänden. — Diese Behauptung, die, wenn wir nicht irren, zuerst von Socinus ausgesprochen worden, ist indeß auch nicht begründet. Doch war diese Untersuchung bisher nicht eingehend angestellt worden. Die sogenannten Parallelen aus den rabbinischen Schriften finden sich in Anmerkungen zum V. U. von Drusius, Grotius, Capellus, Lightfoot, Schöttgen, Wetstein, bei Vitringa de syn. vet. S. 962., in der Abhandlung von Witsius de oratione dom. und endlich in einer besonderen Abhandlung von Surenhusius in der syll. dissert. desselben S. 31., welche Chamberlayne der Ausgabe seiner Vaterunsersammlung beidrucken ließ *). Eine Vergleichung dieser sogenannten Parallelen ergiebt nun als Resultat, daß eine eigentliche Uebereinstimmung nur hinsichtlich der Anrede und der zwei ersten Bitten stattfindet **). Der im A. T. nur

*) Auch das sehr unkritische Werk: Die geheime Lehre der alten Orientaler und Juden zur innern und höhern Bibelerklärung aus Rabbinern (Rabbinen) und der ganzen alten Literatur von einem großen Philologen des Auslandes (von dem mystischen Schweden Hallenberg), Rostock 1805., welches bei seinem Erscheinen viel Aufsehen erregte, beginnt seine Enthüllungen mit der angeblichen Nachweisung des V. U. bei den Rabbinen.

**) Auch Baumg.-Cr. behauptet in Betreff der Parallelen des V. U.: — «wie vieles davon im großen Synagogengebete Kaddisch gespro-

an sechs Stellen vorkommende Vatername Gottes findet sich allerdings im spätern Judenthum und auch in jüdischen Gebeten häufiger, insbesondre: «Unser Vater im Himmel»; da nun aber gerade diese Bezeichnung Gottes als Vater der Menschen erst durch die christliche Lehre von der Erlösung und Wiedergeburt ihre tiefere Bedeutung erhalten hat, so wäre hiebei am wenigsten auf eine Abhängigkeit von jüdischen Quellen zurückzugehen. Ferner kommen in neuern jüdischen Gebeten Formeln vor wie: «dein Name werde durch unsre Werke geheiligt», oder: «dein Name werde geheiligt und dein Andenken verherrlicht», zu V. 9. wird aber gezeigt werden, daß der Ausdruck יִתְקַדַּשׁ שִׁמְךָ יִתְכַּבַּד ein alttestamentlicher ist. Endlich wird öfter in jüdischen Gebeten die Bitte ausgesprochen: «Es komme das Reich des Messias, das Reich Gottes, die Erlösung Israels»; hier ist der einzige Berührungspunkt in jenen alttestamentlichen Begriffen, denen Christus die Erfüllung geben zu wollen erklärt hat. Die Zahl der eigentlichen Parallelen ist hiemit erschöpft. Zu der dritten Bitte lassen sich nur die Worte vergleichen: «geheiligt werde dein Name in dieser Welt, wie er im Himmel geheiligt wird,» und: «die Israeliten sind Engel auf Erden, die Engel heiligen den Gottesnamen im Himmel, die Israeliten auf Erden». Zu der vierten Bitte wird die Stelle aus dem Tr. Berachoth angeführt: «der Bedürfnisse deines Volkes sind viele; möge es dir, o Gott! gefallen, jedem von ihnen so viel zu geben, als zu ihrer Nahrung nothwendig ist und jeglichem Volke, was sie bedürfen». Für die fünfte Bitte fehlt es selbst an einer scheinbaren Parallele. Für die sechste wird aus einem jüdischen Morgengebete angeführt: «Herr, unser Gott, mach', daß wir deinen Gesetzen folgen, führ' uns nicht in die Hand der Sünde, nicht in die Hand der Uebertretung, nicht in die Hand der Versuchung, nicht in Verachtung; entferne uns von der bösen Neigung (יֵצֶר רַע), verbinde uns mit der guten

---

chen wird». Sollte der gelehrte Mann dies Gebet verglichen haben? Es findet sich in der deutschen Uebers. z. B. in der Zeitschrift «der Jude» Th. I. S. 226., aber außer den Worten: «dein großer Name werde verherrlicht und geheiliget in der Welt, die er nach seinem Wohlgefallen erschaffen hat» vermögen wir nicht eine Parallele zu finden, s. weiter unten S. 345.

Neigung». Es bedarf keines Beweises, daß Anklänge dieser Art nicht vermögen, einen Kausalzusammenhang zwischen den rabbinischen Gebeten und dem V. U. darzuthun. Dazu kommt außerdem der wichtige Umstand, daß jene ähnlich scheinenden Phrasen aus den verschiedenartigsten Schriften zusammengerafft sind; einige kommen im Talmud und im Buche Sohar in geschichtlich erzählender Rede vor, andere in moralischen Werken, andere endlich in Gebetssammlungen. Die ähnlichsten finden sich in einem מַחֲזוֹר d. i. einer Gebetssammlung der portugiesischen Juden und in dem von Drusius viel benutzten סֵפֶר מוּסָר, dessen Verfasser ein R. Jehuda Klatz ist. Die portugiesische Gebetssammlung reicht nun gewiß nicht über das Mittelalter hinauf; was aber den R. Juda Klatz betrifft, so hat derselbe, wie es scheint, am Ende des funfzehnten (!) Jahrhunderts gelebt*). Wie läßt sich nun von den Gebeten dieses R. Juda Klatz und der portugiesischen Juden in Amsterdam ein Schluß auf die zur Zeit Jesu gebräuchlichen Gebete der Juden machen?

Noch mag eine eigenthümliche Ansicht des frommen, auch als Liederdichter bekannten, in die jüdische Mystik tief eingeweihten Knorr von Rosenroth erwähnt werden. Im 3ten Th. des apparatus in libr. Sohar in der Vorr. §. 2. spricht er die Ansicht aus, daß die Bitten des V. U. die Reihenfolge der kabbalistischen Emanation nach den vier Welten mundus aziluticus, beriathicus, jeziraticus und asia darstelle; selbst ein Buddeus stimmte bei. Es entstand darüber ein lebhafter Streit, die Ansicht wurde bestritten von Gottl. Wernsdorf in seinen vindiciis orationis domin. Vit. 1708. und in der Disp. von Schrader: orat. dominica historice et dogmatice proposita, praecipue autem Judaismo opposita (praes. Joh. Andr. Schmid) Helm. 1710.

4) Zusammenhang und Gedankengang des Gebetes.

Hätte auch die Meinung einen Grund, daß dieses Gebet bereits gangbare jüdische Gebetsformeln vereinigt habe, so

*) Wolf giebt sein Zeitalter nicht an; schon sein deutsch klingender Name zeigt, daß er der neuern Zeit angehört. Bei de Rossi, dizzionario storico degli autori Ebrei, Parma 1802. I. p. 89. heißt es aber, sein Werk Sefer Musar sei als ein opus posthumum 1537 in Konstantinopel herausgekommen.

wäre es dennoch als Christo eigenthümlich anzusehen, denn es bildet ein Ganzes, dem der ursprüngliche Geistesstempel Christi aufgeprägt ist. Freilich hat eine Zeit, welche die Tiefe der h. Schrift nicht zu erkennen vermochte, sich auch an diesem Gebet durch oberflächliche Urtheile, wie folgende, versündigt. Von Joh. Christ. Friedr. Schulz in den Anm. zu Michaelis Uebersetzung wird ausgesprochen: «Der Mangel alles Zusammenhanges und aller natürlichen Verbindung der einzelnen Bitten untereinander, der kaum bei einem Beter, der mit der zügellosesten Einbildungskraft betet, noch weniger bei einem so nachdenkenden und bedachtsamen, wie ihn doch gewiß Jesus verlangt, zu entschuldigen ist, läßt dies (daß nämlich das Gebet ein zusammenhängendes Ganze bilde) nicht voraussetzen». Möller a. a. O. S. 47. hat kein Bedenken getragen, durch folgendes Urtheil sich ein geistiges Armuthszeugniß auszustellen: «Kurz, sobald man das V. U. als einzusammenhangendes Gebet betrachtet, sieht man ihm so vieles Mangelhafte an, daß man nicht begreift, warum Jesus nicht etwas Vollkommneres gegeben habe». — Bereits die glossa ord. und Lyra haben einen Fortschritt anerkannt. Er ergiebt sich schon für die äußerliche Betrachtung durch das σοῦ der drei ersten Bitten und durch das ἡμῶν, ἡμῖν, ἡμᾶς der letzten. Zuerst erscheint der Betende durchaus versenkt in die Anschauung dessen, zu welchem er sein betendes Gemüth erhebt. Erst nachher richtet er sich auf sich selbst und seine Bedürfnisse. Es giebt sich ferner nicht undeutlich ein Fortschritt zu erkennen in den drei ersten Bitten und in den drei (oder vier) letzten. Die Anerkennung des göttlichen Namens ist die Basis, auf welcher das Reich Gottes allein sich erbauen kann, und wiederum ist dieses die Sphäre, in welcher die Erfüllung des göttlichen Willens zu Stande kommt; ebenso ist die Erhaltung des physischen Menschen die Voraussetzung der Theilnahme an der Sündenvergebung, und erst dann, wenn die Schuld, welche hinter uns lag, zugedeckt ist, richtet sich das Gemüth auf die Versuchung der Zukunft. Dem betrachtenden Leser, welcher anderwärtsher zu der Einsicht in die Trinität gelangt ist, stellt sich die Beziehung auf dieselbe auch in dem Schema dieses Gebets dar; ohne Zwang erkennt man in den ersten Bitten der ersten

und zweiten Hälfte die Beziehung auf Gott als Schöpfer und Erhalter, in den zweiten Bitten beider Hälften die auf Gott als Erlöser, in den dritten die auf Gott den heiligen Geist, in welchem die Realisirung des göttlichen Willens zu Stande kommt und durch welchen alle Versuchung überwunden wird. Bekanntlich werden, was die Zahl der Bitten betrifft, von der reformirten Kirche sechs, von der lutherischen sieben gezählt; man kann darüber zweifelhaft seyn, wiewohl das ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ allerdings weiter zu greifen scheint als das μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς, vgl. zu V. 13. Sollte man richtiger sieben Bitten zählen, so wäre auch die sonst bedeutsame Siebenzahl in diesem Gebete merkwürdig. Einige Ausleger sträuben sich dagegen, die drei ersten Bitten als αἰτήματα zu fassen, und wollen darin nur εὐχαί pia vota sehen, wie Grotius, Weber. Aber wird nicht der Wunsch des Christen natürlicherweise zum Gebet (Röm. 1, 10. 10, 1.), so daß diese Unterscheidung sich in sich selbst aufhebt? Auch das ist unzulässig, wenigstens die erste Bitte als ein an πάτερ ἡμῶν sich eng anschließendes votum oder eine Doxologie = dem sonstigen εὐλογητὸς ὁ θεός zu fassen (Pricäus, Olearius, Wetstein, Michaelis), dann müßten diese Worte sich auch grammatisch enger an die Anrede πάτερ ἡμῶν anschließen. Ueber den Schematismus sind eigenthümliche und wenigstens theilweise richtige Bemerkungen von Weber in dem S. 62. erwähnten Programm gemacht worden. Er giebt folgendes Schema:

Πρόλογος.	Λόγος.		Ἐπίλογος.
	εὐχαί.	αἰτήματα.	
1) πάτερ.	1) ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.	1) τὸν ἄρτον ἡμῶν τ. ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.	1) ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία.
2) ἡμῶν.	2) ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.	2) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα κτλ.	2) σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις.
3) ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	3) γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ.	3) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν κτλ.	3) σοῦ ἐστιν ἡ δόξα.

Noch darf in Betreff des hermeneutischen Verfahrens bei der Auslegung die Bemerkung nicht übergangen werden, daß, da dieses Gebet gewiß nicht allein, ja nicht einmal vorzugsweise für die Jünger nach ihrer damaligen religiösen Entwicklungsstufe gegeben worden ist, der volle Gehalt desselben

auch nur erkannt wird, wenn man es mit Rücksicht auf die Stellung der Erlöseten, der ächten Gemeinde Christi, zu Gott auslegt. Nur so verliert die in V. 12. hinzugefügte Bedingung das Schreckende, welches sie für das mit Gott nicht versöhnte und darum auch gegen Andre nicht zum Vergeben geneigte Gemüth des natürlichen Menschen haben muß.

V. 9. Die Anrede. Der Vatername für die Gottheit findet sich auch außerhalb des biblischen Religionsgebietes. Aus Homer ist bekannt: *πατὴρ θεῶν τε ἀνδρῶν τε*, auch der Name Jupiter ist eine Zusammenziehung aus deus pater. Was die Heiden in diesen Namen hineinlegten, giebt Diodorus Sicul. bibl. V. c. 72. an: *πατέρα δὲ (αὐτὸν προσαγορευθῆναι) διὰ τὴν φροντίδα καὶ τὴν εὔνοιαν τὴν εἰς ἅπαντας, ἔτι δὲ καὶ τὸ δοκεῖν ὥςπερ ἀρχηγὸν εἶναι τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων.* So setzt auch Plutarch de superstit. c. 6. dem *τυραννικόν* das *πατρικόν* entgegen und sagt, daß der *δεισιδαίμων* (worunter er den Abergläubischen versteht) mit Unrecht in der Gottheit nur das Erstere anerkenne. Auch der Apostel setzt Apg. 14, 17. voraus, daß der Heide im Stande sei, in den physischen Wohlthaten, die er empfange, eine väterliche Fürsorge der Gottheit zu erkennen. Nur in einem beschränkten Umfange findet sich im A. T. der Vatername und — unter Zurücktreten des Verhältnisses des Einzelnen zu seinem Gotte — nur zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke 5 Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. Jer. 3, 4. 19. Mal. 1, 6. Erst im spätern Judaismus kommt die Benennung auch da in Gebrauch, wo der Einzelne von seinem Verhältnisse zu Gott spricht, so auch schon Weish. 14, 3. Sir. 23, 1., dann im Talmud und in jüdischen Gebeten. Auch im A. T. ist es das Moment des Schirmes und des Wohlthuns, welches in dem Vaterbegriff besonders hervorgehoben wird (Ps. 68, 6. Jes. 9, 6.). In einem tiefern Sinne konnte diese Anrede auch hier, im Gebete des Herrn, von jenen nicht aufgefaßt werden, die dasselbe damals empfingen. Für den wiedergeborenen Christen eröffnet indeß die Einsicht in eben dieses Verhältniß eine noch tiefere Bedeutung dieser Benennung, nicht nur daß nunmehr erst das kindliche Verhältniß, die kindliche Zuversicht sich vollendet hat, worauf die Bemerkung von Cyprianus geht:

homo novus renatus et deo suo per ejus gratiam restitutus pater dicit, quia filius esse jam coepit (vgl. Lyra), sondern es ist jene substanzielle Gemeinschaft eingeleitet, welche die Dogmatik als unio mystica bezeichnet, darauf weisen Stellen wie 1 Ptr. 1, 23. 1 Joh. 3, 9. Joh. 1, 13. — Wie hier in dem ἡμῶν, so spricht der Betende durch das ganze Gebet hindurch nicht als ein Einzelner, sondern als ein Glied der Gemeinde und erfleht in aller Hinsicht zugleich für Alle, was er für sich erfleht *).

Ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Vatername hatte in dem Herzen des Betenden das Kindesvertrauen geweckt (1 Joh. 3, 1. Röm. 8, 15. Ps. 103, 13.), wie Luther im kl. Katechismus sagt: «Gott will uns damit locken, daß wir gläuben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder». Der Zusatz: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς erinnert an einen Unterschied zwischen irdischen Vätern und diesem Vater — «auf daß wir, wie der Heidelb. Katechism. sagt, von der himmlischen Majestät Gottes nichts Irdisches denken». In unwillkürlicher uns unbewußter Symbolik macht unter allen Völkern der religiöse Geist den reinen und stillen, unermeßlichen und unwandelbaren Aether zum Wohnsitz der Gott-

*) Sowohl Mtth. 6, 9. als Luc. 11, 2. hat Luther πάτερ ἡμῶν dem deutschen Sprachgebrauch gemäß «Unser Vater» übersetzt, wogegen im liturgischen Gebrauch der lutherischen Kirche die Umsetzung des Pronomen «Vater unser» gewöhnlich wurde, welche auch von Luther gebraucht wird, wo er das Gebet benennt. Der Grund davon liegt in dem populären Gebrauch in der katholischen Kirche, welche auf diese Weise das gangbare pater noster nachbildete, so daß auch die von Luther in seiner Bibelübersetzung gebrauchte regelmäßige Struktur von Emser getadelt wird «weil wir Teutschen länger denn tausend Jahr gebetet haben: Vater unser». So heißt es auch in der Manessischen Minneliedersammlung bei zwei Dichtern des 13ten Jahrh. Th. 2. S. 136. bei Reimar von Zweter:

Got, Vater unser, der du bist
In dem Himmelriche gewaltig,

und Th. 2. S. 111. bei Fawart: «Erhöre mich, Got, Vater unser, durch die Minne, mit der din lieber Sun....» Ferner in Christoph Käppener consiliis elegantissimis von 1508 (also 14 Jahre vor Luthers Uebersetzung) heißt es: «Bittet Got für den, der solche ratschlege durch dy Gnade Gots gemacht hat, mit einem innigen Vater unser und Ave Maria».

heit *). So auch im A. T., welches indeß daneben in den stärksten Ausdrücken von der Allgegenwart Gottes und seiner Erhabenheit über den Raum spricht 1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 2, 6. Ps. 139, 7. Jer. 23, 23. Nur als Rede des Gottlosen wird Hiob 22, 13. 14. angeführt: «was weiß Gott, wird er hinter dem Dunkel richten? Gewölk ist seine Hülle, daß er nicht sieht, und am Kreise des Himmels wandelt er». Auch giebt sich das Symbolische des Ausdrucks Jehovah im Himmel zu erkennen, wenn es Jes. 66, 1. heißt, der Himmel sei sein Thron und die Erde sein Fußschemel. Vgl. über die Ansichten der Aeltern Suicer thes. II. S. 523.

Erste Bitte. Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. Die Erklärung dieser Bitte hängt größtentheils von dem engern oder weitern Sinne ab, den man dem ὄνομα giebt. Ὄνομα im engern Sinne wäre von dem eigentlichen Namen Gottes, von dem Namen Jehovah zu verstehen, im weitern Sinne des Wortes ist es die Bezeichnung Gottes nach seinen Eigenschaften, die ihm in der Vorstellung der Menschen beigelegt werden, wie auch שֵׁם gebraucht wird. Schon Origenes: ὄνομά τοίνυν ἐστὶ κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική. — Ἁγιάζειν entspricht dem Hebräischen הִקְדִּישׁ und קָדַשׁ, und bedeutet zunächst das Unheilige heilig machen, sodann das Heilige heilig behandeln, heilig halten, d. i. soviel wie ehren, 4 Mos. 20, 12. 5 Mos. 32, 51. 2 Mos. 20, 8. 3 Mos. 21, 8. Die transitive Bedeutung der intransitiven Verba ist häufig die des Behandelns, so קָלַל leicht seyn, קִלֵּל verächtlich behandeln, כָּבֵד schwer, prachtvoll seyn, כִּבֵּד ehrenvoll behandeln u. s. w. Eben so ἁγιάζειν im N. T. 1 Petr. 3, 15., in den Apokr. Sir. 33, 4. und bei den Kirchenv. z. B. Chrys. Hom. in Ps. 113. ὥςπερ ἄγγελοι τὸν θεὸν ἁγιάζουσι πονηρίας πάσης ἀπηλλαγμένοι, ἀρετὴν δὲ μετιόντες μετὰ ἀκριβείας, οὕτω δὴ καταξιωθείημεν καὶ ἡμεῖς αὐτὸν ἁγιάζειν. Demnach entspräche die Bedeu-

*) Aristoteles in der merkwürdigen St. de coelo l. I. c. 3.: πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι, ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον.

tung von ἁγιάζειν der von δοξάζειν — wie denn auch neben einander vorkommt: τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον (Tob. 8, 5.). So finden sich neben einander Sir. 36, 9. ἀνύψωσε und ἡγίασε. Im A. T. steht neben einander vgl. 3 Mos. 10, 3. אֶכָּבֵד und אֶקָּדֵשׁ, ebenso Ezech. 28, 22. 38, 23., in den jüdischen Gebeten kommt neben einander vor: יִתְקַדַּשׁ שְׁמֵהּ וְיִתְגַּדַּל und יִתְפָּאַר יִתְקַדַּשׁ וְזִכְרָךְ שִׁמְךָ יי׳ שֵׁם, von welchen Formeln auch das so hoch gehaltene chaldäische Gebet קַדִּישׁ den Namen hat (vergl. Cappellus, Schöttgen, Wetstein zu der Stelle und Vitringa de synag. vet. III. 2, 8.). In den semitischen Dialekten und im spätern Griechischen selbst hat daher auch ἁγιάζειν die Bedeutung von εὐλογεῖν bekommen. Im Rabbinischen ist קְדוּשׁ soviel wie בְּרָכָה. Im Aethiopischen wird die Dorologie mit einem Worte desselben Stammes benannt. Im Arabischen ist تقديس takdis der technische Name für die Lobpreisung Gottes, Reland de rel. Muh. p. 149. In der spätern griechischen Kirchensprache waren die Formeln gewöhnlich ἁγιάζειν τὸ ποτήριον = εὐλογεῖν, und ἁγιασμὸς μέγας war Bezeichnung der Benediction des Wassers, s. Du Cange Gloss. Graec. med. s. h. v. Geradezu als gleichbedeutend mit δοξάζειν nimmt es an unserer Stelle Chrys. und Theod. Opp. T. II. p. 349. zu Jes. 49, 7.: τὸ ἁγιάσατε ἀντὶ τοῦ ὑμνήσατε τέθεικεν. οὕτως γὰρ καὶ προσευχόμενοι λέγομεν, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ἀντὶ τοῦ δοξασθήτω. Orig. erklärt ἁγιάζειν durch ὑψοῦν. Wird nun das dabeistehende ὄνομα in dem engern Sinne genommen, so würde die Bitte das Verlangen ausdrücken, daß der Name Gottes mit Ehrfurcht genannt und daher niemals ohne Noth auf die Lippen genommen, nie gemißbraucht werde. Aber das wäre ein allzu beschränkter Sinn. Dazu kommt, daß schon die hebräische und rabbinische Phrase הִתְקַדֵּשׁ שֵׁם יי׳ nicht bloß den engen Sinn hatte «den göttlichen Namen mit Ehrfurcht aussprechen», sondern vielmehr «Gott nach allen seinen Beziehungen heilig halten», Jes. 29, 23. Ezech. 36, 23., vgl. Jes. 52, 5. Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Ebensowenig kann im N. T. δοξάζειν und φανεροῦν τὸ ὄνομα τ. θεοῦ in einem so engen Sinne genommen werden, Joh. 12, 28. 17, 1. 4. 6. Offenb. 15, 4. Wir werden mithin ὄνομα

als Periphrasis ansehn, in welchem Falle dann auch der eigentliche Name selbst mit eingeschlossen ist. «Alles, was der Name Gottes in sich faßt, Gott nach allen seinen Beziehungen werde heilig gehalten!» Und zwar ist dieses Heilighalten ein zwiefaches. Das erste ist die Anerkennung Gottes als den, welcher er ist, das andere das sich Bestimmenlassen durch ihn, als die nothwendige Folge, sobald die Anerkennung eine wahrhafte ist. Eigentlich kommt auch jene erste Fassung, wenn sie nicht gar zu oberflächlich auftritt, hierauf zurück, denn die ernste Scheu vor dem Mißbrauch des göttlichen Namens mit den Lippen muß doch, wenn es kein äußerliches opus operatum seyn soll, auf der Ehrfurcht des Herzens gegen Gott beruhen. Dies drückt auch Calvins Auslegung aus, welche sich mehr der ersten Auffassung zuneigt: sanctificari Dei nomen nihil aliud est, quam suum Deo habere honorem, quo dignus est, ut nunquam de ipso loquantur vel cogitent homines sine summa veneratione.

Was die Geschichte der Auslegung betrifft, so läßt sich bei dieser, wie auch bei der folgenden Bitte eine Stufenfolge der Auslegungen angeben, je nachdem den Aussprüchen von den Interpreten mehr oder weniger Umfang gegeben wurde. Den wenigsten Umfang erhält sie bei denen, welche die Bitte darauf beziehen, daß der göttliche Name nicht gemißbraucht, sondern stets mit Ehrfurcht genannt werden solle. Darauf kommt die Fassung derer hinaus, welche den Satz als eine Art Doxologie ansehen, wie Pricäus, Olearius, Wetstein, Michaelis. Größer wird der Umfang bei denen, welche die Heiligung entweder auf das Lobpreisen, Anerkennen und Verherrlichen Gottes durch Worte überhaupt beziehen, wie Socinus, Episcopius, Piscator, oder auf die Anerkennung und Verherrlichung Gottes im Innern und im Wandel, woraus auch alsdann die Anerkennung und Verherrlichung durch Andere hervorgehe (K. 5, 16.), so Chrysost., Euthym., Hieron., Aug., Beza. Am weitesten ist der Umfang da, wo die Verherrlichung in Wort und Werk verbunden wird, wie es Luther thut, welcher sagt: «das ist wohl ein kurz Wort, aber mit dem Sinne geht's so weit als die Welt geht, wider alle falsche Lehre und Leben», und

im großen Katechismus: «das ist nun etwas finster und nicht wohl deutsch geredet, denn auf unsere Muttersprache würden wir also sprechen: Himmlischer Vater, hilf, daß nur dein Name möge heilig seyn — wie wird er nun unter uns heilig? Antwort: aufs deutlichste, so man's sagen kann: so beide, unser Leben und Lehre christlich ist». Ebenso Zwingli, und ähnlich der Heidelb. Katech. Calov: Fit sanctificatio nominis divini tripliciter: 1) δογματικῶς per sanam doctrinam, 2) ἐνεργητικῶς per sanctam vitam, 3) παθητικῶς per passiones ob evangelii confessionem toleratas. Ganz eigen — in der Absicht, um die zweite Bitte besser von der ersten unterscheiden zu können — Coccejus: Dei nomen sanctificatur 1) per obedientiam servatoris, 2) per verbum evangelii, quo Christi justitia et Dei sanctitas manifestatur.

V. 10. Zweite Bitte. Der Anfang des göttlichen Werkes in und an uns ist die Anerkennung und Heilighaltung Gottes; die Form, in welcher dieselbe und zugleich das Mittel, durch welches sie zu Stande kommt, ist das in Israel vorgebildete, in Christo dem Wesen nach eingetretene und durch ihn im Fortgange der Zeiten sich immer mehr vollendende Gottesreich. So schließt sich diese Bitte an die vorhergehende und an sie wiederum die nachfolgende dritte, welche das letzte Endziel bezeichnet, die Ausgleichung alles Zwiespalts und die vollkommene Einheit des Geschöpfes mit dem Willen des Schöpfers. Es stellen also diese drei Bitten Anfang, Mittel und Ende dar. Daß so die Idee des Reiches Gottes durch die vorhergehende und nachfolgende Bitte erläutert wird, erklärt Neander (Leben Jesu S. 233. 3. A.) noch aus dem besondern historischen Zwecke, um den damaligen fleischlichen Mißverständnissen des Terminus vorzubeugen. Schon die glossa ord. giebt diesen Fortschritt an: die erste Bitte bezieht sich auf den humilis adventus regni, die zweite auf die herrliche Offenbarung desselben, die dritte auf die perfectio nostrae beatitudinis.

Was die Geschichte der Auslegung betrifft, so wird die Auffassung dürftiger oder reicher, einseitiger oder vielseitiger, je nach der Fassung des Begriffs der βασιλεία τοῦ θεοῦ selbst, worüber s. zu V. 3. Am äußerlichsten verhalten sich zu dem Text die Repräsentanten einer falschen historischen

Interpretation, welche sich mit der Erklärung «das Messiasreich» begnügen (Pfannkuchen, Meyer) und den Erlöser eben nur aus dem damaligen Bewußtseyn seines Volkes heraus sprechen lassen; so hatte Meyer nichts weiter zu bemerken gefunden, als dies: «Laß das Messiasreich gegründet werden. Dies war ein Hauptbestandtheil der jüdischen Gebete, besonders des seit dem Exile gewöhnlichen Kaddisch». Wenn diese Erklärung an dem jüdisch-historischen Begriffe haften bleibt, so wird auf der andern Seite der historische Boden des Begriffs ganz außer Acht gelassen, wenn man mit Semler, Teller, Kuinöl den abstrakten Begriff der Verbreitung der christlichen Lehre oder Religionsverfassung hervorhebt. Die zwei Hauptmomente in dem christlich gefaßten Begriffe sind der des in der Zeit erscheinenden und des dereinst vollendeten Reiches. Dem gemäß sind einsichtsvoll von Nitzsch in dem Aufsatze: «über die noch unerörterte Umstellung der zweiten und dritten Bitte des V. U. bei Tertullian (Stud. u. Krit. 1830. H. 4.)», die verschiedenen Auffassungen unter die Rubriken gebracht worden der geistlich sittlichen oder der endgeschichtlichen Fassung. Die älteste lateinische Kirche bei Tertullian, Cyprian, Hilarius und dem auctor op. imp., auch bei Aug. folgt der endgeschichtlichen Fassung, welche sich auch bei der glossa ord., Euth., Theoph., Pisc.*), Maldonat findet, welcher letztre 1 Kor. 15, 28. und Offenb. 6, 9. 10. vergleicht, desgl. Beng., welcher bemerkt, die erste Bitte habe im N. T. nur ihre vollständigere Erfüllung, sed adventus regni Dei est Novi Test. quodammodo proprius, mit Vergleichung von Offb. 5, 10. Wogegen Hieronymus aus Furcht vor dem schwärmerischen Mißbrauch dieser Fassung und dann in der griechischen Kirche namentlich Orig., ferner Kyrill, Isidorus Pel., Gregor. Nyss. und unter den Spätern Zwingli**), Socin, Wetstein, Heumann nur die erstere Seite des Begriffs festhalten. Chrys. giebt in der Homilie zum Matth. die endgeschichtliche Fassung, in andern Stellen aber auch die

*) Videl. regnum gloriae, nam de regno gratiae sequitur in petitione tertia.

**) Petimus, ut ad nos veniat regnum Dei, id est, justitia, pax, gaudium in spiritu sancto etc.

geistlich sittliche, vergl. Suicer Observ. S. 219. In dem Texte des Luk. finden sich in der dritten Rede des Gregor v. Nyssa über das V. U. überdies entweder statt der zweiten oder der dritten Bitte die Worte: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Auch der Lukas des Marcion (Tert. adv. Marcionem IV, 26.) enthält, vielleicht mit Weglassung der ersten Bitte, die Worte: veniat super nos spiritus tuus sanctus, qui purificet nos, welche nach der Annahme von Nitzsch aus einem Glossem entstanden, das die βασιλεία τοῦ θεοῦ durch πνεῦμα ἅγιον erklärt hatte und nun an die Stelle der Reichsbitte von solchen aufgenommen wurde, die den chiliastischen Mißbrauch der letztern fürchteten. So gilt auch diese Lesart — wenn sie so zu nennen ist — als ein Zeugniß für die ethische Fassung, wogegen die Stellung der Reichsbitte an den Schluß der ersten Hälfte des Gebets bei Tert. im Interesse der endgeschichtlichen Fassung geschehen zu seyn scheint, nach welcher dies, als die angemessenere Stelle erschien. Wenn gesagt werden muß, daß die vollkommene Erfüllung der zweiten Bitte eben nur eintritt mit der Vollendung des Reiches Gottes, so darf die Auslegung die endgeschichtliche Beziehung von der geistig-sittlichen nicht trennen und so finden sich auch beide verbunden bei Luth., Calvin, Chemnitz und in dem Heidelberger Katech. Luther: «Gottes Reich kommt Einmal hie zeitlich durch Gottes Wort und den Glauben, zum andern dort ewig durch die Offenbarung». Calvin: Quare summa hujus precationis est, ut deus verbi sui luce mundum irradiet spiritus sui afflatu, corda formet in obsequium justitiae suae: quicquid est dissipatum in terra, suis auspiciis in ordinem restituat, exordium vero regnandi faciat a subigendis carnis nostrae cupiditatibus. Jam vero, quia regnum dei per continuos progressus augetur usque ad mundi finem, necesse est quotidie optare ejus adventum. Quantum enim iniquitatis grassatur in mundo, tantundem abest regnum dei, quod secum affert plenam rectitudinem; womit übereinstimmend die oben S. 90. mitgetheilte Erklärung. Der Heidelberger Katech.: «Regiere uns also durch dein Wort und Geist, daß wir uns dir je länger, je mehr unterwerfen. Erhalte und mehre deine Kirche, und

zerstöre alle Werke des Teufels und alle Gewalt, die sich wider dich erhebet, und alle bösen Rathschläge, die wider dein heiliges Wort erdacht werden, bis die Vollkommenheit deines Reichs herzukomme, darin du wirst alles in allem seyn».

Die dritte Bitte. *Γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ.* Zu dem Ende eben wird der Erlöfete ein Glied in dem Organismus jenes Reiches und der Segnungen desselben theilhaftig, damit auch er ein Organ des göttlichen Willens durch die Liebe werde. «Heilig zu seyn in der Liebe», dies wird von Paulus Eph. 1, 4. als das Ziel der Erwählung in Christo vor Grundlegung der Welt angegeben. Insofern die Verwürklichung dieses Ziels erst am Schluß der Entwicklung des Reiches Gottes zu erwarten ist (1 Kor. 15, 28.), blickt diese Bitte allerdings vornehmlich auf jenen letzten Zeitpunkt hinaus; quamdiu regnum mixtum est in terra, sagt der auct. op. imp., fit quidem voluntas Dei in hominibus, sed non sicut in coelo. Jenen letzten Zeitpunkt hatte vorzugsweise die Prophetie des A. T. bei ihren Schilderungen des Messiasreiches vor Augen, wenn sie verhieß, daß in diesem Reiche die Erkenntniß des Herrn sollte die Erde bedecken wie Wasser die Meerestiefe, daß weder Sonne noch Mond scheinen werden, sondern der Herr selbst werde das Licht der Seinigen seyn, daß das Volk, vom Herrn geweiht, nur bestehen werde aus lauter Gerechten (Jes. 4, 3. 11, 9. 60, 19—21. 61, 10. 11. 65, 24. 25.), welche Weissagungen in dem prophetischen Buche des N. T., in der Offb. Joh. wieder aufgenommen sind, und dazu dienen, um das Reich Christi in seiner Vollendung zu schildern (Offenb. 21, 3. 22. 23. 22, 3—5.). In einseitiger Weise und mit unrichtiger sprachlicher Erklärung findet sich die Beziehung auf die Vollendung des Reiches Gottes in der Schrift eines Ungenannten, gegen welche ein Aufsatz in Süßkinds Magazin XIV. S. 39. polemisirt, wo *θέλημα* geradezu als der Plan Jesu zu seinem Reiche gefaßt wird, um dessen Vollendung gebeten werden solle: «Möge dein Heilsplan auf Erden vollzogen werden, wie er vor dem Auge der Gottheit im Himmel entfaltet dalag». Der Sache nach mag man es indeß allerdings als eine Bitte um die Verwürklichung des Erlösungsplans fassen,

wie sich so schon Aretius ausdrückt *). — Wie im Gegensatz zu der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Erde der οὐρανός als Wohnsitz Gottes gedacht wird, so auch als der Ort der reinen Geister; die ἄγγελοι heißen vorzugsweise οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν oder ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 24, 36. Marc. 12, 25. Ihre Reinheit und Heiligkeit, ihr Thun des Willens Gottes liegt in Ps. 103, 21. (ποιοῦντες τὰ θελήματα αὐτοῦ) Hebr. 1, 14. Luc. 15, 10. ausgesprochen, so wie auch in dem Prädikat οἱ ἅγιοι ἄγγελοι Marc. 8, 38. Es ist dies diejenige Stelle, worin am unzweideutigsten von Christo ein reines Geisterreich jenseits der Erde vorausgesetzt wird. Im Zustande der Vollendung soll diese Geisterwelt unter dem Einen Haupte Christus mit den verklärten irdischen zusammengefaßt werden Eph. 1, 10. Hebr. 12, 22. 23.

Die Divergenzen der verschiedenen Auslegungen beschränken sich größtentheils nur darauf, daß von den Einen mehr die Beziehung der Bitte auf die Erfüllung in dem gegenwärtigen Reiche Gottes hervorgehoben wird, von Andern die in der letzten Vollendung. Außerdem bietet sich noch eine verschiedene Auffassung dar, wenn mit Beza θέλημα nicht von der voluntas dei jubens, sondern von der voluntas decernens verstanden wird (vgl. Matth. 26, 42.). Läßt man den Zusammenhang mit der vorhergehenden Reichsbitte außer Acht, so mag man allerdings auf den Gedanken kommen, daß hier eine declaratio animi acquiescentis in voluntate dei ausgesprochen sei. Und dies ist auch die Ansicht derjenigen Ausleger, welche specieller an den Prüfung verhängenden Willen Gottes denken, wie Grot., Pricäus und schon Tertull.: jam hoc dicto ad sufferentiam nosmetipsos praemonemus. Auch die Auslegung von Radbertus, welcher zuerst in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Fassung sagt: hoc oramus, ut libertatem arbitrii nostri ejus per gratiam sociemus ipsius voluntati, ut qui vivit jam non

*) Summa petimus hic, ut aeterna Dei sententia de redemtione humani generis.... compleatur et ad finem tandem perducatur. Quod cum in dies in hac vita videmus fieri, tum demum in novissimo judicio Christi judicis finalis sententia his rebus omnibus colophonem imponet; ac deinceps in piis voluntas Dei ad plenum locum habebit.

sibi vivat, schwankt in diese andere Fassung hinüber, indem er hinzufügt: Nullus igitur ista ex affectu potest dicere, nisi qui pro certo credidit, omnia quae videntur, vel quae non videntur, prospera vel adversa, Deum pro nostris utilitatibus dispensare. Oportet enim fide devota credere, magis eum pro nostra salute sine ulla intermissione esse providum, ac dispensatione sollicitum, quam nosipsos pro nobis. Da jedoch von der Bereitwilligkeit, die göttliche Prüfung zu übernehmen, bei den reinen Geistern nicht die Rede seyn kann, so müßte man wenigstens eine allgemeinere Fassung des θέλημα vorziehen. Doch auch einer solchen widerstrebt das ὡς ἐν οὐρανῷ, wodurch deutlich die οὐράνιοι als Vorbilder für die Irdischen in der Ausführung des θέλημα Gottes bezeichnet sind. — Abweichend von der gewöhnlichen Fassung ist auch die von Grotius angedeutete und von Michaelis mit Wohlgefallen aufgenommene, nach welcher in ὡς ἐν οὐρανῷ eine Beziehung auf die unveränderliche Gesetzmäßigkeit in der Sternenwelt liegen soll, von welcher Lucan singt:

sicut coelestia semper
inconcusso suo volvuntur sidera motu.

Je ferner jedoch diese moderne astronomische Reflexion dem jüdischen Bewußtseyn lag, desto näher lag ihm die religiöse auf die reinen Himmelsgeister. — Bei einigen Kirchenvätern begegnen wir auch allegorischen Auslegungen, Tertullian trägt die interpretatio figurata vor: Himmel und Erde bezeichne den Gegensatz von Geist und Leib, zieht indeß nach seiner Lesart in coelis et in terra die Erklärung vor: «Dein Wille geschehe auf Erden und im Himmel an uns». Auch Cyprian kennt nur die allegorische Erklärung, daß Himmel und Erde entweder Geist und Fleisch, oder die Frommen und die Gottlosen bezeichne. Eine Fülle solcher allegorischen Deutungen stellt Augustin (vgl. sermo LVII.) neben einander: 1) Dein Wille geschehe, wie wie an den Heiligen, so an den Sündern, so daß die Sünder bekehrt werden; 2) dein Wille geschehe, wie an den Heiligen, so an den Sündern im letzten Gericht, so daß jenen ihr Lohn, diesen die verdiente Verdammniß zu Theil wird; 3) wie von den Engeln, die außerhalb irdischer Beschränkung sind, so werde

vollzogen dein Wille von den Menschen, die irdischer Beschränkung unterliegen; 4) wie dein Wille im Geiste geschieht, so geschehe er auch im leiblichen Organismus, wenn derselbe einst der Verklärung theilhaftig wird; 5) da die Erde von dem Himmel befruchtet wird, so kann auch der Himmel Christum bezeichnen und die Erde die Gemeinde, welche durch Christum den göttlichen Willen vollzieht.

V. 11. Vierte Bitte. Bis hieher war der Betende im Anschauen Gottes versunken, nun richtet sich der Blick auf die eigne Bedürftigkeit. Wie in den Bemerkungen über den Gedankengang des Gebetes angegeben wurde, findet sich auch hier bei diesen Bitten ein Fortschritt, und diese erste Bitte der zweiten Hälfte richtet sich auf das zeitliche Bedürfniß als auf die Basis des geistigen Lebens.

Die Erklärung dieser vierten Bitte wird durch die Auffassung des ἐπιούσιος bedingt. Zwar ist dieses Wort der Gegenstand unzähliger gelehrter Untersuchungen gewesen, aber nichtsdestoweniger ist noch neuen Untersuchungen Raum gelassen. Scultetus nennt die Interpretation von ἐπιούσιος die carnificina theologorum et grammaticorum, und Alberti sagt: hier etwas Genaues herausbringen wollen, heiße σπόγγῳ πάτταλον κρούειν. Die vornehmsten Untersuchungen finden sich bei folgenden Gelehrten. Zuvörderst haben viele, und darunter die ausgezeichnetsten, Philologen ihre Stimmen abgegeben: Wilh. Budäus in den comm. ling. Gr. s. h. v., Heinr. Stephanus im thes. s. h. v., Jos. Scaliger epist. p. 810., auch in den criticis sacris ad h. l., Daniel Heinse in den exercit. sacrae (ed. 1639.) p. 31., Cl. Salmasius in de foen. trap. p. 795., Is. Casaubonus in exercit. Antibar. l. XVI. c. 39., Erasm. Schmid im Comm. zu d. St., Balth. Stolberg in dem Thes. disp. Amst. T. II. p. 123., Joh. Phil. Pfeiffer ebendas. p. 116., Wilh. Kirchmayer Nov. Thes. disp. T. II. p. 189., Grotius z. d. St., Tanaq. Faber ep. 2. p. 183. P. 2., Lud. Küster zu Suidas s. h. v. und Toup epist. crit. p. 140., Alberti obs. in N. T. ad h. l., Segaar in den obs. philol. et theol. in ev. Luc. 298., Valckenaer in den selecta e scholis Valck. T. I. p. 190., Fischer in de vitiis lex. N. T. prol. XII. p. 312. Von

den theologischen Autoren sind folgende besonders anzuführen: Beza zu d. St., Abr. Scultetus exercit. I. II. c. 32., Gottfr. Olearius obs. sacrae ad h. l., Heinr. Majus observ. sacrae p. 5., Calov, Bengel, Wolf zu d. St., Schleusner im Lexicon s. h. v., Fritzsche zu d. St. — Am meisten dürfte unter diesen Genannten Berücksichtigung verdienen Salmasius, Stolberg, Pfeiffer und Fischer.

Das Wort gehört zu denjenigen des N. T., welche sich in den uns übrig gelassenen 1200 Schriften der griechischen Litteratur (Wolfs Museum I. 25.) nirgends wiederfinden, wie dies z. B. auch der Fall ist mit *πειθός*, 1 Kor. 2, 4., *πιστικός* (welches indeß doch wohl in Diog. Laert. IV. 6, 4. und Pollux Onomast. IV. 21. sich findet, wo daneben *παραπιστικός* seine Berechtigung hat) Marc. 14, 3. Joh. 12, 3., *παραβολεύομαι* Phil. 2, 30. nach Griesb., Lachm., *ὑπερίσταιος* Hebr. 12, 1. Schon Origenes, dieser gründliche Kenner der griechischen Litteratur, bemerkte dies: *πρῶτον δὲ τοῦτ' ἰστέον, ὅτι ἡ λέξις ἡ ἐπιούσιος παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν σοφῶν ὠνόμασται, οὔτε ἐν τῇ τῶν ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ' ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν*; er erwähnt, daß auch die LXX. solche ungriechische Wörter gebrauchen, wie *ἐνωτίζεσθαι* und *ἀκουτίζεσθαι*. — Die Bestimmung über den Sinn ist von der Ansicht über die Ableitung abhängig. Zuvörderst haben wir aber die Meinung derjenigen zu prüfen, welche, bei der allgemeinen Verlegenheit, es für das Gerathenste gehalten haben, ein Versehen der Abschreiber anzunehmen; von Matthäus sei geschrieben worden *ΑΡΤΟΝΕΠΙΟΥΣΙΑΝ*, ein Abschreiber aber habe das *ΤΟΝ* aus Versehen verdoppelt, und *ΑΡΤΟΝΤΟΝΕΠΙΟΥΣΙΑΝ* sei dann wiederum in *ἄρτον τὸν ἐπιούσιον* verwandelt worden. So Pfannkuche in Eichhorns allgem. Biblioth. Bd. X. S. 864. und Bretschneider im Lex. war früher geneigt, dieser Hypothese seinen Beifall zu schenken. Wäre sie auch an sich wahrscheinlicher, als sie ist, so müßten wir schon aus dem Grunde wenigstens mit der Zustimmung zurückhalten, weil Lukas dasselbe Wort hat, Luc. 11, 3., und an keiner von beiden Stellen irgend eine Spur einer Variante Statt findet, wozu noch dies kommt,

daß die ältern griechischen Interpreten, und selbst ein Sprachkenner wie Origenes, ungeachtet sie das Ungewöhnliche des Wortes anerkennen, doch keinen Anstoß an der Bildung nehmen. Die Hypothese empfiehlt sich aber auch nicht durch Leichtigkeit, da man ja hier bei οὐσία den Artikel nicht entbehren könnte, und ferner ohne denselben überdies der Hiatus stehen bleibt. Diese Hypothese kann also nicht aus der Verlegenheit helfen.

Die Ableitungen des Wortes von der ältesten bis in die neueste Zeit zerfallen in zwei Klassen: 1) die Ableitung vom Stamme εἶναι, 2) die Ableitung vom Stamme ἰέναι *). Die älteste und am weitesten verbreitete Ableitung ist die erstere. Derselben sind indeß grammatische Bedenken entgegengestellt worden. Einige hatten das Adj. direkt vom Participium des Verbi ἐπεῖναι abgeleitet, wie παρουσία, μετουσία und wohl auch περιουσία; bei weitem die Meisten hielten es für ein Compositum der Präpos. mit dem Substantiv οὐσία. Gegen dies letztere ist von Olearius u. A. eingewendet worden, die Substantiva auf ια bildeten die Adjectivform regelmäßig nur auf αιος, ώδης. In der That ist dieses die Regel: ὡραῖος, ἀγοραῖος, βίαιος, und von οὐσία nicht οὔσιος, sondern οὐσιώδης; weswegen denn die adjectiva συνούσιος, περιούσιος, ἑτερούσιος nicht von dem Substantiv οὐσία, sondern von dem Part. femin. abzuleiten seien. Allein jene Behauptung ist doch in der Ausdehnung keineswegs richtig, wir finden auch von Substantivis der Endung ια Adjektiva auf ιος, z. B.: ἐγκοίλιος, πολυγώνιος neben πολύγωνος von γωνία, ὑπεξούσιος und αὐτεξούσιος vom Substantiv ἐξουσία, und ἐνούσιος und ἐξούσιος von οὐσία — auch περιούσιος leiten mehrere Alte von οὐσία ab; der Scholiast zu Thukyd. 1, 2.: ἡ περιουσία = ἡ περιττὴ οὐσία. Findet sich nun gleich von οὐσία kein adj. οὔσιος, sondern nur οὐσιώδης, so aber doch adjectiva compos., welche durch die angeführten Beispiele als zulässig erkannt werden. — Wichtiger ist die Einwendung, welche bereits von den Philo-

*) Von ἐφίημι, welches Dr. Paulus zu d. St. als eine dritte Ableitung anführt, hat wohl Niemand das Wort ableiten zu können geglaubt, außer Dr. Paulus selbst.

logen Scaliger und Salmasius, nachher von Grotius gemacht, und von sehr Vielen wiederholt wurde, daß der Hiatus bei ἐπί unzulässig sei; dies Bedenken haben Andere entfernen zu können gemeint, indem sie zahlreiche Beispiele dieses Hiatus in anderen Worten aufstellten: ἐπιανδάνω, ἐπίουρα, ἐπιόσσομαι u. s. w. Siehe besonders Pfeiffer und Alberti. Diese Beispiele sind nun freilich größtentheils aus der epischen Sprache; man konnte indessen auch aus der Prosa Beispiele beibringen, wie ἐπιεικής, ἐπίορκος, ἐπιόγδοος. Durch diese Beispiele haben sich die Neuern, wie auch Kuinöl und Fritzsche, für befriedigt gehalten; indessen bleibt doch immer das Bedenken zurück, daß ἐπί gerade in der Komposition mit dem Verbum εἶναι regelmäßig sein ι verliert; das Adj. ἐπουσιώδης, welches unserm ἐπιούσιος entsprechen würde, finden wir z. B. bei Porphyrius Isag. c. 15., Jamblichus Protr. 3. ohne den Hiatus. Man könnte zwar sagen, daß auch in der Prosa nicht in allen Fällen Gleichmäßigkeit beobachtet worden sei*), wie sich denn neben ἐπόπτομαι auch ἐπιόπτομαι findet (auch ἐπίοπτος neben ἔποπτος), indeß das letztere in der speciellen Bedeutung des Ausersehens; vergl. Buttmanns ausführl. Gramm. II. S. 201. in der Anmerkung, wo Buttmann auch bei Plato leg. XII. p. 947. C. ἐπιόψωνται lesen will. — Wir können daher dieses Bedenken noch nicht für ganz gehoben erklären, obwohl wir weiter unten zur Erklärung dieser Anomalie noch etwas beibringen werden. Da besonders dieses grammatische Bedenken Viele die Ableitung des Wortes vom Stamme εἶναι verwerfen ließ, so ziehen wir zunächst die Ableitung vom Stamme ἰέναι in Erwägung, und betrachten, was sie für oder gegen sich hat.

Diese Ableitung hat, wiewohl mit mannigfachen Modifikationen, in der Auffassung des Sinnes die Billigung großer Philologen für sich, wie Heinse, Scaliger, Salmasius, Faber, Küster, Valckenaer, Fischer**), und ebenso haben

*) In Citationen der Stelle aus dem Dial. cum Tryphone c. 95. οὐδ' ὑμεῖς τολμήσετε ἀντειπεῖν finde ich auch ἀντιειπεῖν, die Pariser und Cölner Ausgabe hat ἀντειπεῖν.

**) Budäus in den Comm. ling. Gr. und H. Stephanus im Lexicon folgen dem Suidas in der gewöhnlichen Ableitung von οὐσία.

auch viele Theologen ihr Beifall gegeben: Grotius, Wetstein, Calov, Bengel, die Wörterbücher von Pasor, Schwarz, Wahl, Bretschn. im Lex. 3. A. u. s. w., sie findet sich, wie wir sehen werden, auch schon bei mehreren Kirchenvätern. — Zunächst theilen sich alle diese Philologen und Theologen wieder in zwei Klassen. Die eine führt das adj. auf das partic. fem. ἡ ἐπιοῦσα zurück, mit Ergänzung von ἡμέρα, die andere auf ὁ ἐπιών, mit Ergänzung von χρόνος. Wir sprechen zuerst von der letzteren Ansicht. Es ist gewöhnlich geworden, die Adjektiva und Substantiva auf ουσιος und ουσια aus dem fem. der Partic. herzuleiten; da nun aber die Form desselben selbst aus der Genitivform des masc. hergeleitet wird, so sieht man nicht ein, warum man nicht eben auf diese Quelle zurückgehen soll, um so mehr, da sich kein Einfluß des fem. auf die Bedeutung zeigt, da ferner auch Substantiva auf ων Adjectiva auf ουσιος bilden, wie ἡ πυγών, πυγούσιος, Ἀχέρων, Ἀχερούσιος, Πηλών, Πηλούσιον, γέρων, γερουσία, und da endlich auch neben einander vorkommen πυγούσιος und πυγωνιαῖος, Ἀχερόντιος und Ἀχερούσιος, ἑκοντί und ἑκουσίως, γεροντία und γερουσία. Bereits Salmasius de foen. trapez. p. 812. leitet daher mit Recht ἑκούσιος, ἐθελούσιος, Πηλούσιον vom masc. auf ων ab. Nach seinem Vorgange der sprachgelehrte Balth. Stolberg (im Thes. nov. Diss. T. II.), und neuerlich Lobeck ad Phrynich. p. 4. und Buttmann II. p. 337., vgl. auch noch ἐνιαύσιος von ἐνιαυτός, φιλατήσιος von φιλότης. Es wird sich später bei Erwähnung der geistigen Auslegung des Wortes zeigen, daß auch schon Athanasius, Damascenus u. A. erklärt haben: ὁ ἄρτος τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. — Was nun die Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα betrifft, so liegt diese insofern näher, als im N. T., in den LXX., bei Josephus, ἡ ἐπιοῦσα sehr häufig elliptisch vorkommt, eben so wie ἡ παροῦσα, ἡ προσιοῦσα, ἡ παρελθοῦσα sich sonst finden*). Dazu kommt, daß diese Erklä-

*) Auch Chrys., könnte man glauben, hat auf diese Ableitung gedeutet, wenn er in der Hom. zu unserer St., nachdem er das Wort durch ἐφήμερος erklärt hat, sagt: ὥστε μὴ περαιτέρω συντρίβειν ἑαυτοὺς τῇ φροντίδι τῆς ἐπιούσης ἡμέρας. Daß er aber gerade in dieser

rung besonders willkommen erscheint, wenn wir dazu nehmen, daß von Hieron. berichtet wird, im Evangelium an die Hebräer habe für ἐπιούσιος מָחָר gestanden, ein Grund, auf den namentlich Grotius ein besonderes Gewicht legt. Freilich ist nun gegen diese Ableitung schon von Salmasius, nachher auch von Suicer, ebenfalls von Seiten der Grammatik Einspruch gethan worden. Von den elliptischen Femininis der Ordinalien, wie ἡ δευτέρα, ἡ τρίτη, bilden sich nämlich nur Adj. auf αῖος: δευτεραῖος, τριταῖος, δεκαταῖος u. s. w., in der Frageform ποσταῖος, wievieltägig. Dieser Einwand ist indeß doch nicht gegründet; zunächst ist dagegen zu sagen, daß diese Form sich wenigstens vorzugsweise an die eigentlichen Zahlwörter anschließt (obwohl auch ἡ ὑστεραία, ἡ προτεραία); ferner giebt die Endung ιος dem Adj. einen weitern Umfang der Bedeutung, als die Endung αιος. So muß demnach zugestanden werden, daß die Ableitung des Wortes von ἡ ἐπιοῦσα, oder auch von ὁ ἐπιών von Seiten des Sprachgebrauchs allerdings vor der von οὐσία einiges, wenngleich nicht viel, voraus hat. Dazu kommt dann noch die Unterstützung, welche sie dadurch erhält, daß Hieron. im Evangelium der Hebräer mahar, quod dicitur crastinus, gefunden hat. Aber wenn auch dieser letztere Umstand (den übrigens Grotius zu hoch anschlägt) und die sprachliche Bildung zu Gunsten dieser Ableitung sprechen, so hat sie dagegen desto mehr wider sich, wenn wir auf den Sinn sehen, der bei ihrer Annahme entsteht. Uebersetzen wir ohne Weiteres: Unser Brot für den morgenden Tag gieb uns heute, so kann man nicht umhin, auf den ersten Eindruck mit Salmasius zu sagen: quid est ineptius, quam panem crastini diei nobis quotidie postulare? *). In der

Verbindung sich des Ausdrucks bedient: ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα, ist zufällig; man sieht auch nachher aus seiner Erklärung von V. 25—34. im 6. Kap. des Matth., daß er ἐπιούσιος nicht von ἐπιέναι ableitete, er erklärt es auch in jenem Abschnitt noch einmal durch ἀναγκαῖος.

*) Fast wie eine Satyre auf die Erklärung von crastinus dies sieht es aus, wenn Erasmus, der ad Matth. 6. und ad Luc. 11. diese Auffassung vertheidigt, zur letztern Stelle bemerkt, man könne sich ja auch denken, es werde am Abende gebeten, und dann bete man ja würklich für den morgenden Tag: et qui vesperi petit pro victu postridiano, quid aliud petit, quam victum quotidianum?

That hat es auch nicht viele Erklärer gegeben, welche die Worte geradezu so auffaßten. Caninius sagt indessen: «Christus habe freilich K. 6. das Sorgen für den andern Tag verboten, aber um unserer Schwachheit willen praecipit, ut patrem rogemus, qui nostrae infirmitati prospiciat nobisque pridie praebeat, quantum sufficere possit postridie». Charakteristisch und psychologisch merkwürdig sind des Ritter Michaelis Worte: «Wenn wir auf heute das Nöthige haben, aber gar nichts auf die künftige Zeit, noch nicht sehen, wovon wir morgen leben sollen, so ist dies ein äußerst marternder Zustand. Wir sollen zwar auch da, wie Jesus V. 25—34. sagen wird, uns durch Vertrauen auf Gott der marternden Sorgen zu entschlagen suchen; aber schwer ist dies doch, und sie werden uns immer von Neuem beunruhigen, denn Gott hat einmal zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts unsere Natur in die Zukunft blickend, und für sie sorgsam gemacht. Man setze sich nur in den Fall, z. B. daß Einem seine Bedienung plötzlich aufgesagt würde, und er gar keinen Vorrath, gar keine Aussicht auf die Zukunft hätte: unangenehm ist es doch, und wird, so sehr wir auch gegen die Sorgen kämpfen, uns nicht ohne Sorgen lassen, ja wohl schlaflose Nächte machen. Etwas Vorrath auf die Zukunft, bei dem wir nicht so ganz nur auf einen Tag zu leben haben, und am nächsten Morgen Hunger und Dachlosigkeit vor uns, ist doch würklich auch ein großes Geschenk Gottes».

Der größte Theil der Ausleger dieser Klasse schließt sich an die von Grotius getroffene Auskunft an; dieser nämlich sieht ἡ ἐπιοῦσα als Bezeichnung der Zukunft im weitern Sinne an, er beruft sich dafür auf den weiteren Gebrauch des Hebr. מָחָר. Es ist zu verwundern, daß er nicht vielmehr direkt sich auf den griechischen Sprachgebrauch berief, da ἡ ἐπιοῦσα im griechischen Sprachgebrauch fast öfter die Zukunft überhaupt bezeichnet, als gerade den morgenden Tag im engern Sinne; σήμερον aber nimmt Grot. gleichbedeutend mit dem plenior hebraismus, dem doppelten σήμερον σήμερον, man würde also das Wort vielmehr postridianus zu übersetzen und im Sinne von quotidianus aufzufassen haben. So haben es nun Bengel, Olearius, Rosenmüller, Kuinöl und viele Andere genommen; die Bitte würde

dann aussagen: «Gieb mir heut und jeden Tag in der Zukunft das, was ich in der Zukunft bedarf». Dieser Sinn wäre nun nicht anstößig, allein die Erklärung des σήμερον ist durchaus sprachwidrig, σήμερον ist nicht so viel wie τὸ καθ' ἡμέραν bei Lukas, auch sagt der Hebräer nicht für τὸ καθ' ἡμέραν: σήμερον σήμερον, denn σήμερον heißt הַיּוֹם mit dem Artikel, täglich aber heißt יוֹם יוֹם, oder יוֹם בְּיוֹם, welches die LXX. übersetzen ἡμέραν ἐν ἡμέρᾳ Neh. 8, 18., oder τὸ καθ' ἡμέραν εἰς ἡμέραν 2 Mos. 16, 5. oder ἡμέραν ἐξ ἡμέρας 1 Mos. 39, 10. Nimmt man aber das σήμερον nicht geradezu gleich τὸ καθ' ἡμέραν, so entsteht bei jener Fassung des ἐπιούσιος kein passender Sinn. Socinus nämlich, Chemnitz, Pasor, Elsner u. A. übersetzen das Wort: succedaneus, adventitius, quem non sufficit semel accepisse, sed quem in hac vertentium temporum vicissitudine quotidie necesse est nobis advenire. Pasor: demensum nostrum, quod nec superfluit nec deficit, da nobis hodie i. e. hac quoque die. Diese Erklärungen tragen mehr in das Wort hinein, als darin liegen kann; doch gesetzt, daß man auch diese Bedeutung zugäbe, so würde man wenigstens καὶ σήμερον fordern müssen. — Diejenigen nun, welche sich nicht an Grotius anschließen, sind außerdem auf wunderliche Erklärungen gerathen. Nach Aler. Morus soll eine Anspielung darin liegen auf die Mittheilung des Manna am Freitage, die auch für den Sabbath ausreichte, so daß der Sinn wäre: gieb uns heute unser Brot, aber zugleich im heutigen so viel, als morgen ausreicht. Calov erklärt: quod spirituali nostrae necessitati supervenit, nam non primarium est. — Weit stärker mithin als jener Einwand, welcher von Seiten der Formbildung sich gegen die Ableitung von οὐσία erheben ließe, ist der, welcher von Seiten des Sinnes der Ableitung von ἐπιέναι entgegen steht. Am ehesten ließe sich noch dieser Sinn vertheidigen, wenn man sagte: Christus habe zwar das Sorgen für den andern Tag verboten, aber eben wer da bete, sorge nicht; doch wird man dagegen wohl mit Augustin erwidern dürfen, daß ein Gebet um etwas, was einem nicht ernstlich am Herzen liegt, auch kein wahrhaftes Gebet sei. Wer würklich in seinem Herzen den Trieb fühlt,

in seinem täglichen Gebete immer über die Grenzen des heutigen Tages hinauszublicken, von dem wird man wahrlich nicht sagen können, daß er in dem Gemüthszustande sich befinde, der dem Christen ziemt. Sagt doch schon das arabische Sprüchwort (Burckhardt, Arabic proverbs of the modern Egyptians p. 298.): رزق الغدا لغدا «die morgende Speise für morgen». — Schließlich verdient vielleicht dies noch eine Bemerkung, daß auch die jüdischen Gebete nur bitten, daß Gott einem jeglichen gebe — nicht was er für die Zukunft bedarf, sondern מַדְּפַרְנְסָתוֹ «was zu seiner Nahrung nöthig ist». Wir wenden uns daher wiederum zu der Ableitung von εἶναι zurück. Für dieselbe spricht zunächst, wie wir schon angaben, die Autorität der griechischen Kirchenväter, und namentlich des sprachkundigen Origenes, desgl. die des syrischen Uebersetzers, und, wie sich zeigen wird, die völlige Angemessenheit derselben für den Sinn dieser Stelle.

Zunächst könnte man die Frage aufwerfen, ob das Adjektiv direkt von dem part. fem. des Verbi abgeleitet sei, wie Scultetus will, oder ob es ein Compositum der Präposition und des Substantivs sei. Auffallend ist es, wenn Scultetus gegen das Letztere einwendet, daß dann der Hiatus nicht Statt finden dürfe, als ob nicht derselbe im erstern Falle noch weit anstößiger wäre. Uns ist es das Wahrscheinlichste, daß der Evangelist das Wort nach der Analogie von περιούσιος gebildet hat. Wie er dieses abgeleitet habe, darüber läßt sich nichts sicheres sagen, indeß lag ihm gewiß die Ableitung von οὐσία am nächsten, auch den Hiatus erklären wir uns aus dieser Nachbildung nach περιούσιος. — Das Wort οὐσία steht bei den Alten am häufigsten in der Bedeutung Vermögen, in welcher es auch im Rabbinischen und im Syrischen sich findet. Ferner im Sinne von τὸ εἶναι, das Daseyn, das Leben, Sophocl. Trach. v. 911. ἅπαις οὐσία — ferner bei Plato in der konkreten Bedeutung: das Wesen, nach Heindorfs Bemerk. zu Phädo S. 41. erst seit Plato's Zeit in dieser Bedeutung. Endlich in der spätern Zeit so viel wie ὕλη, s. Wyttenbach zu Plutarchs Moralia II. p. 825. Die Kirchenväter schwanken zwischen der Bedeutung «Wesen», näm

lich des Leibes, und der «Daseyn»; beide Bedeutungen gehen auch oft in einander über *). Chrysost. in der Homilie de instituenda secund. Deum vita: ἄρτον ἐπιούσιον, τουτέστιν, ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνοντα καὶ συγκρατῆσαι ταύτην δυνάμενον. Gregor v. Nyssa orat. IV. in orat. dom.: ζητεῖν προςετάχθημεν τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας. Ebenso Basilius in Reg. brev., Interr. 252.: τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τουτέστι, τὸν πρὸς τὴν ἐφήμερον ζωὴν τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν χρησιμεύοντα. Dagegen Theophylakt in Matth. VI.: ἄρτος ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκης, und in Luc. XI.: ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν καὶ συστάσει τῆς ζωῆς συμβαλλόμενος· οὐχ ὁ περιττὸς πάντως, ἀλλ' ὁ ἀναγκαῖος. Euthymius: ἐπιούσιον δὲ προςηγόρευσε τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ ὑπάρξει καὶ συστάσει τοῦ σώματος ἐπιτήδειον. Suidas und Etym. Magn.: ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων. So denn auch die Peschito ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ «das Brot unsers Bedürfnisses», während den Worten nach gerade entgegengesetzt die Hierosol. ܠܚܡܢ ܕܥܘܬܪܐ «unser überflüssiges Brot», so daß also ἐπί als Bezeichnung der Richtung, des Hinzukommens genommen wird. In den anderen Erklärungen wird es als Bezeichnung des Ziels, der Richtung genommen, so daß ganz richtig die Bedeutung abgeleitet wird, «was für unser Daseyn, unsern Bestand dient». Wenn Fritzsche einwendet: at nihil poterat ἐπί efferre, nisi rei aptae cogitationem, ut esse deberet panis naturae accommodatus, so ist dies zu spitzfindig. Der Begriff des Geneigtseyns für einen Zweck und des würklichen dazu Dienens ist aufs Genaueste verbunden; wozu wäre denn die Speise von Gott eingerichtet für den menschlichen Körper, wenn sie nicht auch würklich ihn zu nähren diente? **) Diese Erklärung nun ist es, welcher wir unbedingt den Vor-

*) Ebenso bei ὕπαρξις, welches Stephanus, nach Budäus Vorgange, von οὐσία unterscheiden will, so daß dieses essentia, jenes substantia sei. Beide Worte haben beide Bedeutungen, und werden auch in denselben synonym gebraucht. — Ueber die philosophische Bedeutung des Wortes οὐσία s. Aristoteles, Categor. 1.

**) Vergl. z. B. ἐπιθανάτιος morti addictus, ἐπιτήδειος — nach Buttmann von ἐπὶ τάδε.

zug geben. Das ἐπιούσιον steht in der Mitte zwischen dem τὸ ἐλλιπές und dem περιττόν oder περιούσιον, und bezeichnet das, was gerade genug ist. So gefaßt hat diese Bitte mehrfache biblische Analogien im A. und N. T. Sprüchw. 30, 8. bittet Salomo: «Halt fern von mir die Armuth und den Reichthum, הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי» — dies entspricht unserer Stelle, חק bezeichnet einen zugemessenen Antheil, wie es Jarchi zu 1 Mos. 47, 22. erklärt. Symmachus übersetzt δίαιτα ἱκανή. Chamberlayne in seiner hebräischen Uebersetzung des Vaterunsers und ebenso die Londner hebr. Uebersetzer des N. T. haben auch hier übersetzt לֶחֶם חֻקֵּנוּ; Jakobus K. 2, 16. hat den Ausdruck τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, und der Syrer übersetzt hier wie an unserer Stelle. Endlich ist auch 1 Tim. 6, 8. und Hebr. 13, 5. zu vergleichen. Bei dieser Fassung der Bitte entsteht mit Matth. 6, 25. nicht nur kein Widerspruch, sondern mit V. 34. wo eine Sorge für den gegenwärtigen Tag gestattet ist, die vollkommenste Uebereinstimmung. Wollte man einwenden, daß doch V. 25. und 31. jede Sorge um Zeitliches verboten, und V. 33. schlechthin gesagt werde, das Zeitliche solle als Zugabe zufallen, so kann man eben zuerst auf V. 34. sich berufen, wo das ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς zeigt, daß die vorangehenden Aussprüche nicht ganz absolut zu fassen sind, und außerdem kann man in V. 33. das πρῶτον urgiren, welches zeigt, daß nur vor allen Dingen das Reich Gottes zu suchen ist, nicht aber jede Sorge für das Zeitliche verworfen wird. Nur bei dieser unserer Erklärung geschieht auch dem σήμερον sein Recht. Es ist, wie wir schon sagten, mit dem τὸ καθ' ἡμέραν des Lukas nicht identisch. Wenn die alte Latina hier quotidianus übersetzte, so that sie es nicht, weil sie σήμερον so auffaßte, vielmehr übersetzt sie dieses ja durch hodie, auch nicht, wie Viele meinen, mit Beziehung auf die Stelle im Lukas, vielmehr übersetzt sie dem Sinne nach, wie ja auch dem Sinne nach Chrys., Suidas u. A. ἐφήμερος erklären. Die Uebersetzungen von Beza und Castellio: panis cibarius und victus alimentarius sind daher vorzuziehen, obwohl wir noch lieber sufficiens wählen würden. Das σήμερον bezeichnet ganz die rechte Gemüthsstimmung des Betenden, der sich mit seinem Gemüth eben

nur in den Augenblick versenkt, wie Chrys. richtig erklärt: *οὐκ εἰς πολὺν ἐτῶν ἀριθμὸν αἰτεῖν ἐκελεύσθημεν, ἀλλὰ τὸν ἄρτον σήμερον ἡμῖν ἀρκοῦντα μόνον*, «wer weiß denn», setzt er hinzu, «ob du morgen noch leben wirst?» «Gerade diese Zeitbestimmung», sagt Isidorus, «läßt uns auf den höchsten Gipfel der Weisheit treten».

Es bleibt nunmehr noch übrig, die Ansicht derer zu berücksichtigen, welche an geistiges Brot denken. Vorher aber fügen wir noch eine Erklärung hinzu, welche zuerst von Steck in einer Abhandlung in der Tempe Helv. (Tig. 1741.) T. V. fasc. 4., dann von Lambertus Bos und Alberti gegeben worden ist, und die einen ganz eignen Weg einschlägt. *Οὐσία* wird in der gewöhnlichen Bedeutung opes, peculium genommen, *ἐπιούσιος* heißt «das, was zum Eigenthum gehört»; die Gläubigen sind Kinder Gottes geworden, sie bitten also um die Bedürfnisse dieses Lebens, um das, was ihnen nunmehr als Eigenthum zukammt. Alberti vergleicht Luc. 15, 12. — *πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας* — eine sinnreiche Erklärung, gegen welche wir nur, aller anderen Gründe zu geschweigen, einwenden müssen: was berechtigt uns denn, gerade die leiblichen Güter als Eigenthum der Kinder Gottes anzusehen? Sind nicht vielmehr diese gerade das peculium aller Menschen, schon in sofern sie Geschöpfe sind, ja, nach K. 6, 26., selbst der unvernünftigen Kreatur? Ist nicht in Luc. 16, 11. 12. das gerade Gegentheil ausgesprochen, wo das leibliche Gut *τὰ ἀλλότρια**) heißt, das geistige aber *τὸ ὑμέτερον* und *τὸ ἀληθινόν*? Alberti scheint dieses selbst gefühlt zu haben, indem er dazu sagt: petunt, ut tamquam benignus paterfamilias hoc peculium filiis concedat et spiritualibus bonis tamquam vero suo patrimonio adjiciat. Darnach scheint es, daß er schwankte zwischen seiner Erklärung und der von Calov oben angeführten: id quod accedit, superadditur veris bonis; so würde alsdann diese Erklärung mit in die Klasse derjenigen gehören, welche *οὐσία*

*) Vgl. die treffliche Erklärung des Clem. Alex. Strom. IV. p. 605., in wiefern die äußern Güter des Christen *ἀλλότρια* zu nennen, und in wiefern sie doch auch wieder sein eigen seien.

geistig fassen. Noch absonderlicher erklärt Steck «das, was zum patrimonium hinzukommt» d. h. was wir erarbeitet haben, also eine Ermahnung zur Selbstthätigkeit, mit Vergleichung von 2 Thess. 3, 12.

Daß diese Worte unsers Gebetes geistig gefaßt worden sind, kann nicht Wunder nehmen, da die bildliche Sprache der Schrift so häufig die Geistesgabe mit Speise und Trank vergleicht, vergl. Joh. 6, 33—35. Hebr. 6, 4. 5 ff., ja auch die speciellere Deutung auf das Abendmahl war durch Joh. 6, 51. 53—55. nahe gelegt. Schon Origenes erklärte die Stelle mit Beziehung auf Joh. 6. von dem ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, welches sich in die οὐσία des Geistes umwandelt, wie das leibliche Brot in die οὐσία des Leibes *). Von geistiger Speise erklären die Worte nun ebenfalls Tertullian, Cyprian, Kyrillus Hieros., Athanasius, Isidorus Pelusiota, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Beda, Maximus Turinensis, Cassianus, Anselmus, Erasmus, Zegerus, Bellarmin, Luther (in den zwei Auslegungen des V. U. von 1518 — anders in den Katechismen), Zwingli **), Heinr. Majus, Peter Zorn (vindiciae pro perpetua veteris ecclesiae traditione de Christo pane ἐπιουσίῳ in Opusc. sacr. I.) ***)

*) Er deutet auch andere Stellen der Schrift, die von leiblicher Nahrung handeln, von geistiger Speise. So Ps. 65, 10. ἡτοίμασας τὴν τροφὴν αὐτῶν versteht er von der τροφὴ πνευματική, welche πρὸ καταβολῆς κόσμου in Christo bereitet ist, s. Corder. Catena in Ps. T. II. 270.

**) Zwingli sagt: Graece dicunt supersubstantialem. Deus enim substantiam nostram vere pascit et sustinet, idque vero et substantiali cibo.... Nihilo tamen minus vitae nostrae necessitatem hac petitione apud Dominum quaerimus. Panis enim Hebraeis omnem cibum significat. Qui animam pascit, quomodo idem non etiam corpus pasceret?

***) Bei den strengen Lutheranern wurde diese Auslegung als ketzerisch perhorrescirt. Einem Wittenberger Bürger, der die vierte Bitte von geistigem Brote auslegte, wurde aufgegeben, entweder sofort diesem Irrthum zu entsagen, oder die Stadt zu verlassen. Gegen Majus in Gießen und Zorn trat der Wittenberger Prof. Wernsdorf in seiner oben angef. Abh. auf. Vergl. Speners theol. Bedenken I. S. 144. und Walch Religionsstreitigkeiten in der luth. Kirche Th. V. 1167.

und in der neuern Zeit Pfannkuche, Olshausen, Stier*). Aufgezählt finden sich die Stellen, die hieher gehören, bei Suicer, Observat. p. 248., und im Thesaurus eccles. p. 1173., und noch vollständiger bei Pfeiffer, Thes. Theol. Philol. T. II. p. 120. Wir haben alle diese Erklärer zusammenbegriffen, obwohl unter ihnen wieder gewisse Abweichungen Statt finden. Mehrere nämlich gestatten neben der Beziehung aufs leibliche Brot auch die aufs geistige **). Manche verstehen unter dem geistigen Brote nur die doctrina Christi, das verbum Dei, Manche den geistigen Einfluß Christi, Manche denken zugleich, Manche ausschließlich ans Abendmahl. Die Beziehung auf Christi geistige Speisung überhaupt, und vorzugsweise im Abendmahl, findet sich schon von Irenäus an (adv. haer. 4, 18.), ungewiß ob zur Zeit Just. Martyrs (apol. 1, 66.), aber bei Tertullian und Cyprian; ob bei Kyrill von Jerusalem, ist man zweifelhaft gewesen, indeß aller Wahrscheinlichkeit nach (s. Touttée ad Catech. 23. Mystag. 5.). In der Abhandlung über den serm. in monte verwirft Augustinus noch die bestimmte Beziehung aufs Abendmahl ***), in der Predigt über das Vaterunser (Tom. V. Bened. p. 234.) bezieht er das panis quotidianus zugleich 1) auf das leibliche Brot, victus et tegumentum, 2) auf die Speise durch das Wort Christi, 3) auf die durch das Sakrament. Daß diese Beziehung aufs Abendmahl immer allgemeiner wurde, ist sehr begreiflich. Es erklärt sich dies aus der immer höher steigenden Verehrung des Sakraments, vermöge deren es auch Namen führte, welche an die Bitte im Vaterunser leicht erinnerten: ὁ ἄρτος ἅγιος, ἄρτος ζωῆς, εὐλογηθείς, ἱερουργούμενος (s. Casaubonus Exerc. Anti-Baron. XVI. c. 39.). Das sonst ungebräuchliche ἐπι-

*) Ulphilas hat: hlaif unsarana sinteinan unser immerwährendes Brot — hat er dies nun auch vom geistigen Brote verstanden?

**) So haben andererseits die griechischen Gloffatoren, welche aus ihren Vätern die Beziehung auf leibliche Nahrung entlehnten, auch nachher noch die geistige beigefügt. Theophylakt und Euthymius erklären es in einem Zusatze vom Abendmahl.

***) Er giebt mit als Grund an, daß man ja sonst das Vaterunser nicht würde des Abends beten können.

οὐσιος begünstigte natürlich bei den Orientalen jede mystische Auffassung; aber auch das schlichte quotidianus der lateinischen Uebersetzung, welches eigentlich der Deutung aufs Abendmahl nicht günstig war, diente derselben, da im Occident gerade, bis noch auf die Zeiten Augustins hin, das Abendmahl täglich genossen wurde. Wenngleich nun in der spätern Zeit die occidentalischen Interpreten der katholischen Kirche noch immer schwanken zwischen der Beziehung auf geistige Speise überhaupt und der auf das Sakrament, so herrscht doch diese letztere vor, und ist auch als die erste in der glossa ordinaria aufgeführt *).

Untersuchen wir nun, was diese Erklärung für oder gegen sich hat. Zuvörderst sind zwei Modifikationen in der Auffassung zu erwähnen; eine Anzahl namentlich griechischer Kirchenlehrer leitet das Wort von ἐπιέναι ab, und versteht darunter das ἄρτος τοῦ αἰῶνος μέλλοντος, jenes himmlische Brot, was in jenem Leben den Gläubigen zu Theil wird, vergl. Luc. 14, 15., welches aber auch schon in diesem Leben dem Gläubigen gespendet werde; schon Origenes zu dieser Stelle erwähnt zugleich mit der Ableitung des Worts von ἰέναι auch diese Erklärung und verwirft sie, ohne indeß Gründe dagegen anzuführen. So hat auch — nach einer Vorliebe für das Mystische — die nieder- und die oberägyptische Uebers. crastinus und venturus (s. die letztere bei Cramer, Beiträge u. s. w. Th. III. S. 61.). Sodann findet sich diese Auffassung bei Athanasius, Damascenus, Pseudo-Ambrosius u. A., deren Aussprüche sich gesammelt finden bei Suicer und Pfeiffer. Dieser Fassung der Worte ist Pfannkuche beigetreten, der noch darauf aufmerksam macht, daß im kabbalistischen Sprachgebrauch מָחָר den Gegensatz zu dem αἰὼν οὗτος bildet; auch Augustin hatte das hodie von diesem Leben verstanden (in hac temporali vita). Abgesehen von den allgemeinen Gegengründen gegen eine solche Fassung dieser Bitte spricht insbesondere gegen dieselbe der unerträgliche Gegensatz, in welchem dann das σήμερον mit dem ἄρτος τοῦ ἐπιόντος χρόνου oder αἰῶνος tritt. Wenn

*) Panis corpus Christi est, ut verbum Dei, vel ipse Deus, quo quotidie egemus.

wir auch zugeben, daß ὁ ἄρτος ὁ μέλλων ohne Weiteres heißen könnte «das himmlische zukünftige Brot», wofür sich aber aus dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift keine Beispiele beibringen lassen, so würde doch hier unter dem zukünftigen Brote bestimmt diejenige Seligkeit verstanden werden müssen, die eben in diesem Leben noch nicht eintritt; wie kann uns aber dieselbe dann hier, und zwar alle Tage gegeben werden? Wollte man aber sagen, ὁ ἄρτος ὁ μέλλων sei eben bloß Christi Kraft und Geist, in welcher das Reich Gottes täglich zu uns kommt, so müssen wir bestreiten, daß ἄρτος μέλλων diese Bedeutung haben könne, es würde dann, wie bei Johannes, ἄρτος ἐκ τ. οὐρανοῦ, oder, wie bei Paulus 1 Kor. 10, 3., βρῶμα πνευματικόν stehen.

Nach der andern Ableitung ist das Wort mit οὐσία zusammengesetzt, und es entsteht die Frage, wie in dieser Komposition das ἐπί aufzufassen sei. Bekanntlich hat es Hieronymus zuerst supersubstantialis übersetzt *), und Emser ihm nach «das überselbstständige Brot», auch Luther giebt in der Erklärung von 1518 die drei Uebersetzungen: überwesentlich, auserwählt, Morgenbrot (panis crastinus), und will den Sinn von allen dreien verbinden. Das fällt nun ins Auge, daß alsdann statt der Präposition ἐπί vielmehr ὑπέρ stehen müßte, wie wir denn das Adj. ὑπερούσιος im mystisch-spekulativen Sinne bei Dionysius Areopagita (s. z. B. de div. nomm. c. XI. §. 6.) und in den Scholien des Maximus (s. c. XI. §. 11. zu div. nomm.) finden. Wollte man, wie es geschehen ist, sich auf ἐπίλογος und ἐπίμετρον berufen, welches doch dem ὑπέρμετρον gleich sei, so würde man irren, denn ἐπί bezeichnet auch hier nur, was dem rechten Maaße hinzugefügt worden ist. Es läßt sich demnach bei der geistigen Fassung des Worts ἐπί nur eben so erklären, wie bei der leiblichen Fassung:

*) Man darf bei Hieronymus nicht die Stelle in seinem Kommentar zu Tit. 2, 12. übersehen, wo er noch viel ausführlicher als im Kommentar zum Matth. über ἐπιούσιος und περιούσιος spricht, die Stelle Joh. 6, 5. herbeizieht, auch angiebt, daß «Einige glauben, es sei das Brot, welches super omnes οὐσίας sei». — Im Kommentar zum Matth. sagt er übrigens auch, daß Andere vorziehen, «nach 1 Tim. 6, 8. simpliciter an die leibliche Nahrung zu denken».

«das, was zum Daseyn, nämlich zum wahren Daseyn, dienlich und nothwendig ist»; so hat es Origenes erklärt, ebenso Kyrill von Jerusalem: ὁ ἐπιούσιος ἀντὶ τοῦ ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς κατατασσόμενος. Olshausen hat sich auf genauere Angabe der grammatischen Bedeutung nicht eingelassen. Hat man bei der leiblichen Fassung der Worte die eben erwähnte grammatische Erklärung zugegeben, so muß man auch hier ihre Zulässigkeit anerkennen. Worauf gründet sich nun diese geistige Erklärung? Wir führen die Gründe für dieselbe an, wie sie neuerlich Olshausen gegeben: 1) Weil das ganze Gebet nur geistige Bitten befaßt. Wir erwiedern das oft Gesagte: Gerade deshalb darf es an einer auf das Leibliche bezüglichen Bitte nicht fehlen. Ist dieses Gebet ein Schema, in welchem, wie schon Chrys. und Aug. es ausdrücken, alles Bitten unsers Herzens aufgehen soll, so muß, wenn überhaupt das Gebet für Irdisches den Christen zukommt, auch dieses Gebet eine Bitte enthalten, welche das Irdische berücksichtigt; die Frömmigkeit aber hat die Verheißung des ewigen und auch dieses Lebens, 1 Tim. 4, 8. Paulus heißt die Christen für die Obrigkeit bitten, daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen 1 Tim. 2, 2., worin der Wunsch nach ruhigem Genuß des täglichen Bedarfs ausgesprochen ist; der Christ soll arbeiten nach Paulus Vorschrift, auf daß er für sich und auch für Andere etwas habe, Eph. 4, 28. 1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 10. 12. Würde nun solches Arbeiten nicht durch das Gebet geheiligt, so würde in Bezug auf den größten Theil unserer Thätigkeit das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott fehlen; das Gebet um das Irdische ist also neben der Arbeit wesentlich, gerade damit die Arbeit geheiligt sei, und der Mensch in Bezug auf sein irdisches Würken, wie in Bezug auf sein geistiges, seine Abhängigkeit von Gott erkenne *). 2) Weil im Folgenden K. 6, 25.

*) Trefflich faßt dies Luther auf, wenn er im kleinen Katechismus als Antwort auf das Was ist das? sagt: «Gott giebt täglich Brot, auch wohl ohne unser Bitten, allen bösen Menschen; aber wir bitten in diesem Gebete, daß er es uns erkennen lasse, und mit Danksagung empfahen unser tägliches Brot». Auch Spener, theol. Bedenken. I. c. 1. sect. 16., entscheidet sich in einem Bedenken gegen die geistige Auffassung, und zwar vornämlich aus dem Grunde, weil es dem Christen

eben die Sorge für das Leibliche in den Hintergrund gestellt wird. Wir erwiedern: in den Hintergrund wird sie gerade auch durch unsere Bitte gestellt, einmal, insofern nur Eine Bitte sich auf das Irdische bezieht, und sodann, in sofern nur so viel erbeten wird, als zum Unterhalte dient, und auch das nur für den heutigen Tag, wie Chrys. sagt: ἄρτον ἐκέλευσεν αἰτεῖν ἐπιούσιον, οὐ τρυφὴν ἀλλὰ τροφήν. 3) Weil das ἐπιούσιος auf die geistige Speise hinweist. Wie so es darauf hinweise, giebt Olshausen nicht an; οὐσία heißt schlechthin das Daseyn, man sieht nicht ein, warum man dabei eher an das geistige, als an das leibliche denken solle. Origenes setzt treffend und scharfsinnig die zwiefache Beziehung des οὐσία auf das leibliche und geistige Seyn auseinander, und gründet die Behauptung, daß οὐσία hier auf das geistige Wesen gehe, nur darauf, daß ja — was er voraussetzt — das Brot geistiger Art sei. — Ein treffenderer Einwand wäre vielleicht der gewesen: Sollte die Bitte

---

wesentlich sei, das zeitliche Gut Gottes nicht ohne Bitte und Dank hinzunehmen. — Auch hebt dieses bereits unter den Alten der in seinen Erklärungen eigenthümliche und nicht selten geistreiche Verf. des opus imperf. in Matth. hervor. Dieser bemerkt, daß ja das Gebet im Munde derer bedeutungslos erscheine, welchen Gott reichlich für alle Zukunft beschieden hat, und beantwortet den Einwand so: Ita ergo intelligendum est, quia non solum ideo oramus: «panem nostrum da nobis», ut habeamus, quod manducemus, sed ut, quod manducamus, de manu Dei accipiamus. Nam habere ad manducandum commune est inter justos et peccatores, frequenter autem et abundantius peccatores habent, quam justi. De manu autem Dei accipere panem non est commune, sed tantum sanctorum. Praeparare ergo non vetant haec verba, tamen cum peccato praeparare vetant. Nam qui cum justitia praeparat, illi Deus dat panem, quem manducat; qui autem cum peccato, illi non dat Deus, sed diabolus. Nam omnia quidem a Deo creantur, non tamen Deo omnia subministrantur. Vel intelligendum est ita, ut, dum a Deo datur, sanctificatus accipiatur: et ideo non dixit: Panem quotidianum da nobis hodie, sed addidit: Nostrum, id est, quem habemus jam praeparatum apud nos, illum da nobis, ut, dum a te datur, sanctificetur. Ut puta, si laicus offerat sacerdoti panem, ut sacerdos accipiens sanctificet, et porrigat ei: quod enim panis est, offerentis est; quod autem sanctificatus est, beneficium est sacerdotis. — Auch Chrys. bemerkt in der Homilie zu den letzten Versen des sechsten Kap. etwas Aehnliches. Vergl. Basilius Reg. brev., Interr. 252.

nur eine Bitte um den ausreichenden Unterhalt seyn, warum ein so seltsam gebildetes Wort? Wir haben schon erklärt, daß wir annehmen, es sei das Wort nach der Analogie von περιούσιος gebildet worden, und diese Annahme reicht aus, die seltsamere Bildung des Wortes zu erklären.

Wir müssen vielmehr bezweifeln, daß die Evangelisten oder Christus schlechthin ἡ οὐσία zur Bezeichnung des wahren Seyns gebraucht haben würden, ohne es durch ein ἀληθινός näher zu bestimmen. Was hätte wohl Christus im Aramäischen sagen müssen, um ohne weiteren Zusatz das geistige Wesen und Seyn auszudrücken? Vielleicht eben das griechische Wort, welches wir im Rabbinischen und Syrischen finden אוּסְיָא, ܐܘܣܝܐ? Ist das Wort bei den Rabbinen und den Syrern so alt *)? Aber wenn es auch so alt ist, wer konnte ohne weiteren Zusatz es richtig verstehen, da es ja im Rabbinischen viel häufiger noch in der Bedeutung opes, selbst ager vorkommt (s. Buxtorf, Lex. Talm. s. h. v.)? Oder hat Christus gesagt בְּדִי לַהֲוָיָה oder בְּדִי לַהֲוָיוּת? Dies konnte ohne weiteren Zusatz unmöglich vom geistigen Seyn verstanden werden. Und wozu überhaupt diese seltenen, vom neutestamentlichen Sprachgebrauch abweichenden Ausdrücke, da für diesen Begriff mehrere andere Termini ganz nahe lagen, und allgemein im Umlauf waren? Diesen Begriff drückt ja das N. T. sonst immer aus durch ἀληθινός, πνευματικός (1 Kor. 10, 3. 4.), οὐράνιος. — Hat aber Christus vom leiblichen Brote gesprochen, so konnte er sich folgender Ausdrücke bedienen: כְּדֵי לְפַרְנְסָתֵינוּ, כְּדֵי לְקִיּוּם, כְּדֵי דְּקָנוּ. Man könnte auch allenfalls an לֶחֶם תָּמִידִי denken, welches die Münstersche hebräische Uebersetzung hat — welches wir aber nicht billigen.

Auch von dieser Seite aus empfiehlt sich also die Beziehung auf leibliches Brot.

Ueber ἄρτος ist nur noch dies zu bemerken, daß es, wie לֶחֶם, im N. T. auch im weiteren Sinne gebraucht wird, z. B.

---

*) Jakob von Edessa (am Ende des 7. Jahrhunderts) bemerkt, daß die Syrer erst vor etwa hundert Jahren das griechische Wort ܐܘܣܝܐ in ihre Sprache eingeführt hätten (Assemani, Bibl. Orient. I. 479.).

2 Theſſ. 3, 12., und darnach auch in dieſer weiteren Bedeutung in den ſpätern Sprachgebrauch überging, vergl. z. B. ἄρτον βεβαρημένον ἐσθίειν, ſ. Du Cange Gloss. Graec. med. s. h. v. Die Neugriechen gebrauchen eben ſo allgemein ψωμί. — Aus dem zugeſetzten ἡμῶν haben Einige für die geiſtige, Andere für die leibliche Bedeutung einen Schluß machen wollen. Keines von beiden kann daraus gefolgert werden, es bezeichnet das Brot, was wir bedürfen, was uns beſtimmt iſt. Euth.: ἄρτον δὲ ἡμῶν εἶπεν, ἀντὶ τοῦ, τὸν δι' ἡμᾶς γενόμενον.

V. 12. Fünfte Bitte. Der Beter geht zu den geiſtigen Bedürfniſſen über. Der ſich vor Gottes Angeſicht betrachtende Geiſt wird zuerſt der ihm anhaftenden Schuld inne und bittet um Erlaß derſelben; im buchſtäblichen Gegenſatze zu dieſem Gebet chriſtlicher Demuth ſteht das des Apollonius von Tyana, welcher zu beten pflegte: ὦ θεοὶ, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα*), bei Philoſtratus vita Apoll. l. I. c. 11. — Mit Recht berief ſich die allgemeine Kirche gegen die Pelagianer auf dieſe Bitte, um die auch bei den Gläubigen fortdauernde allgemeine Sündhaftigkeit zu beweiſen. Die Pelagianer gaben darauf — wenn Hieronymus getreu berichtet c. Pel. l. III. c. 15. — die ungeſchickte Antwort, daß von den Heiligen die Bitte humiliter, aber nicht veraciter geſchehe. Anders Luther: «Zum Dritten iſt zu merken, wie hier abermals angezeigt wird, die Dürftigkeit unſers elenden Lebens, wir ſind im Schuldlande, im ſündigen Stande bis über die Ohren u. ſ. w.» — Schwierigkeit macht nun auch der Umſtand, daß dieſer Bitte, wie es ſcheint, eine Bedingung beigefügt iſt, wodurch ſie unter Umſtänden unerhörlich wird. In der That hat das hinzugefügte ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν den Auslegern aller Zeiten große Schwierigkeit gemacht. Es läßt ſich dieſer Zuſatz zunächſt in der ſtren-

*) Hier hat ὀφειλόμενα die Bedeutung, wie ſie bei Plato de Rep. entwickelt wird: διενοεῖτο μὲν γὰρ, ὅτι τοῦτ' εἴη δίκαιον τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὠνόμασε ὀφειλόμενον. Die neuteſt. Formel ἀφιέναι τὰ ὀφειλήματα iſt bekanntlich aramäiſch, der Grieche würde die Phraſe nur gleichbedeutend mit ἀφιέναι τὰ χρέα nehmen (indeß hat χρέος auch bei den Klaſſ. die moraliſche Bedeutung Verbrechen).

gen Weise fassen, daß das Maaß göttlicher Versöhnlichkeit durchaus nach dem Maaße unserer eigenen sich bestimmen werde. Mehrere Kirchenlehrer schrecken daher mit dieser Bestimmung den unversöhnlichen Beter, und, wie Chrys. an einer Stelle erwähnt, es haben manche Beter in der alten Kirche aus Furcht den Zusatz ganz unterdrückt *), Andere aber, wie Aug. erwähnt, den Ausweg getroffen, unter den dem Nächsten zu erlassenden Schulden Geldschulden zu verstehen.

Zunächst hat ὡς nur die Bedeutung einer Gleichstellung, ohne daß damit das Maaßverhältniß bestimmt ausgedrückt würde, doch wird es allerdings ungenauerweise auch da gebraucht, wo der genauere Sprachgebrauch ὅσον sagen würde, s. Passow s. v. ὡς S. 1488. 4 A.; so steht auch das weitschichtigere τοιοῦτος für τοσοῦτος und talis für tantus im Lateinischen, s. Xenoph. Cyrop. l. IV. c. 2. §. 41. ed. Born., Bremi zu Cornel. Nep. vitae p. 367. Im N. T. kommt es so vor in jener Parabel Matth. 20, 14.: θέλω τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί = τοσοῦτον ὅσον σοί, ebenso Offenb. 18, 6., wo ἀπόδοτε αὐτῇ, ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκε das entsprechende Maaß der Vergeltung bezeichnet und das gleich darauf folgende διπλώσατε αὐτῇ διπλᾶ die Verdoppelung, vergl. Offenb. 9, 3. So wird ja auch andererseits καθ' ὅσον (und τοσοῦτον), welches das Maaß giebt und vergleicht, auch bei Vergleichungen im weiteren Sinne gebraucht, wo nur die Handlung verglichen wird und nicht das Maaß, so daß es dem ὡς gleich ist und im Nachsatz οὕτω hat, z. B. Hebr. 9, 27. Auch im Hebr. ist כְּ so viel wie tot 2 Mos. 10, 14. Richt. 21, 14. Mithin haben diejenigen die Sprache nicht gegen sich, welche das Proportionsverhältniß in seiner Strenge festhalten. So sagt Chrys.: «dich selbst macht Gott zum Herrn des Richterspruchs — wie du über dich selbst, so will er über dich richten». Chrys. und Luther, der letztere in der Auslegung von 1518 nehmen die Bitte nach Maaßgabe von Luc. 6, 38.: «mit dem Maaße, da ihr messet, wird euch gemessen werden», und

*) Der Anonym. bei Steph. le Moyne: ταῦτα λέγων, ἄνθρωπε, ἐὰν οὕτω ποιῇς (προσεύχῃ), ἐννόησον τὸ φάσκον λόγιον, φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος!

Luther fügt weiter hinzu: «Ps. 109, 7. sagt: Sein Gebet wird vor Gott eine Sünde seyn.... denn was ist es anders gesagt, wenn du sprichst: ««ich will nicht vergeben»», und stehest doch vor Gott mit deinem köstlichen Paternoster und mit dem Munde prôpelst: Vergieb uns unsere Schuld, gleich als wir vergeben unsern Schuldigern, denn also viel: O Gott, ich bin dein Schuldiger, so habe ich auch einen Schuldiger; nun will ich ihm nicht vergeben, so vergieb du mir auch nicht; ich will dir nicht gehorsam seyn, ob du mich schon heißest vergeben, ich will eher dich, deinen Himmel und alles fahren lassen und zum Teufel ewig fahren». Auch Baumgarten-Cruſ. erklärt: «in dem Maaße, wie wir». Der Sprache nach ist jedoch ebenso zulässig nur die Aehnlichkeit festzuhalten, ohne das Proportionsverhältniß zu urgiren; ein schlagender Beweis liegt in den Worten Mtth. 18, 33. οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς καὶ ἐγώ σε ἠλέησα *). In diesem Gleichnisse hat aber der Herr dem Knechte größeres Erbarmen erwiesen, als dieser seinem Mitknecht erweisen sollte. Es zeigt sich demnach, daß solche Betende vorausgesetzt werden, welche bereits in einer versöhnlichen erbarmungsvollen Gemüthsstimmung sich befinden. Und dies drückt noch deutlicher die Fassung des Satzes bei Lukas aus K. 11, 4.: καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν. Diese Parallele giebt noch größere Berechtigung, das ὡς nicht als Bezeichnung eines Proportionsverhältnisses zu nehmen, vielmehr mit Maldonat zu sagen, daß nicht von einer paritas sondern von einer similitudo rationis die Rede sei. Insofern hat Zwingli Recht, wenn er in diesen Worten nicht sowohl eine oratio findet, als eine publica Christianorum confessio. Auch mag man, insofern jene erbarmende Gesinnung der christlichen Beter immer noch ihre Unvollkommenheit hat, mit Luther im kleinen Katech. sagen, es liege: «ein Gelöbniß an Gott» darin, oder mit Calvin und Chemnitz: es sei eine commonefactio zur Versöhnlichkeit. Dagegen wird man diesen Zusatz nicht wohl eine conditio nennen können, insofern ja in der

*) Eine unnöthige Aushülfe, um jene Deutung zu gewinnen, hat Olearius ergriffen, indem er ὡς als Adverb. des demonstr. Pronom. nimmt, wie es bei den Dichtern und in der ionischen Prosa vorkommt: «in dieser Weise, in welcher (d. i. solchaner) Weise».

Form der Bedingung derselbe Gedanke erst V. 14. u. 15. ausgesprochen wird. Setzt nun Christus bei den Betenden bereits die versöhnliche und erbarmende Gesinnung voraus und sehen wir, wie er in dem Gleichnisse Mtth. 18. die vergebende Gesinnung der Seinigen auf die Größe der göttlichen Vergebung gründet, die ihnen zu Theil geworden, so ist man durchaus zu der Voraussetzung berechtigt, daß er sich unter den Betenden solche denke, die durch den Glauben an das, was Gott für sie gethan, in Stand gesetzt worden sind, diesen Zusatz hinzuzufügen; wir haben also solche Aussprüche zu vergleichen, wie Eph. 4, 32. Kol. 3, 13. Der Heidelb. Katech. sagt daher trefflich: «du wollest uns armen Sündern alle unsre Missethat... nicht zurechnen, wie auch wir das Zeugniß deiner Gnade in uns empfinden, daß unser ganzer Vorsatz ist, unsern Nächsten von Herzen zu verzeihen», und Luther im großen Katech. spricht aus, es sei dieser Zusatz hinzugesetzt, «damit wir ein Wahrzeichen haben, ob wir wahre Kinder Gottes sind, und demnächst, ob uns unsre Sünden vergeben werden». — Wenn dann V. 14. 15. derselbe Gedanke in der ausdrücklichen Form der Bedingung nachfolgt, bestätigt dies nicht die Annahme, daß dieser Satz nicht geradezu als Bedingung aufzufassen sei?

V. 13. Die sechste resp. siebente Bitte. Nachdem das Bewußtseyn von der vergangenen Schuld entlastet, blickt es in die Zukunft und wünscht, seiner Schwäche sich bewußt, vor Versuchungen bewahrt zu bleiben, ja von allem Uebel und Bösen befreit zu werden.

Zwei Schwierigkeiten finden bei dieser Bitte Statt, von denen die erstere den Erklärern viele Mühe gemacht hat: 1) wie wir — was schon Origenes fragt — um Abwendung der πειρασμοί bitten können, da sie etwas mit diesem Weltlaufe unabänderlich Verknüpftes sind (Joh. 17, 15. die Kirchenväter pflegen Apg. 14, 22. Hiob 7, 1. anzuführen), und da sie überdies die δοκιμή der Christen bewürken, so daß Jakobus ihnen zuruft, sich zu freuen, wenn sie in allerlei πειρασμοί fallen K. 1, 2.? 2) in welchem Sinne von Gott gesagt werden könne, er führe in die πειρασμοί hinein?

Beide Fragen befriedigend zu beantworten, ist eine er-

neute Unterſuchung über den Begriff von πειράζειν, πειρασμός nothwendig. Aus früherer Zeit gehören hieher Suicer Observ. sacrae p. 260. und im Thes. s. h. v., beſonders Witſius p. 220., Pott Exc. 1. ad ep. Jac.

Der Begriff des Prüfens wird im Griechiſchen durch zwei Worte ausgedrückt, δοκιμάζειν und πειράζειν. Das erſtere, vom Etymon δέχεσθαι, heißt urſprünglich: unterſuchen, ob etwas annehmbar ſei; das andere, zunächſt mit perior, experior und zuletzt mit πείρω zuſammenhängend, bedeutet urſprünglich: durchdringen, erforſchen. So wie aber נָסָה im Hebr. (dagegen בָּחַן mehr mit δοκιμάζειν zu vergleichen), tentare im Lateiniſchen, und verſuchen im Deutſchen, ſo hat auch πειρᾶν im Sprachgebrauch eine üble Nebenbedeutung erhalten *). Πειρᾶν, πειρᾶσθαι, πειράζειν τινός, und ſpäter häufig τινά, wird urſprünglich gleichbedeutend gebraucht mit πεῖραν λαμβάνειν, πεῖραν ποιεῖσθαι von jedwedem mit Jemand angeſtellten Verſuche. Schon früh bezeichnet aber das Subſtantiv πεῖρα beſonders ein kühnes Unternehmen, z. B. πεῖραν ἐχθρῶν ἁρπάσαι in Sophokles Ajax v. 2. (ſ. Lobeck z. d. St. S. 219.) bloß in der Bedeutung «ein kühnes Unternehmen aufſpüren», nachher πεῖρα Seeräuberei, πειρατής Seeräuber. Suidas: πεῖρα ὁ δόλος καὶ ἀπάτη καὶ ἡ τέχνη. Das Verbum πειρᾶν mit γυναῖκας, wie das Lateiniſche tentare Junonem bei Tibull. I. 3. 73., von der Verlockung und Verführung von Frauen, z. B. bei Polyb. hist. l. 10. c. 26. §. 3. Heſychius πειράζων: ἐνεδρεύων. — Auch im bibliſchen Sprachgebrauche kommt es zunächſt in dem weiteren Sinne vor: «verſuchen, einen Verſuch machen», Apg. 16, 7., wo cod. Cantab. als Gloſſem ἤθελον hat, Apg. 24, 6. Daß es 2 Kor. 13, 5. gleichbedeutend ſei mit dem nachfolgenden δοκιμάζετε, iſt zu bezweifeln. Indeß kommt es in den LXX. im Parallelismus mit δοκιμάζω vor Pſ. 95, 9. und daraus Hebr. 3, 9.; oder die codd. alterniren mit δοκιμάζειν, wie Dan. 1, 12., vergl. auch Weish. 2, 3. In Pſ. 17, 3.

*) Ganz übereinſtimmend iſt die Entwickelung der Bedeutungen im mittelhochdeutſchen kören 1) durch die Sinne empfinden, erfahren, 2) prüfen, unterſuchen, wählen, 3) belauern, 4) verſuchen.

lesen einige: ἐπύρωσάς με statt ἐπείρασάς με. Doch weit gewöhnlicher wird es in malam partem gebraucht, von Menschen, welche Gott mit Mißtrauen auf die Probe stellen, Apg. 15, 10. 5, 9. 1 Kor. 10, 9. In der St. Weish. 1, 2. wird es gleichbedeutend gebraucht mit ἀπιστεῖν τῷ θεῷ. 2) Von Gott, der den Menschen auf die Probe stellt, zwar nicht mit böser Absicht, aber unter schwierigen Umständen, so daß das Straucheln leicht eintreten kann, wenngleich niemals nothwendig eintreten muß, 1 Kor. 10, 13. Hebr. 2, 18. 4, 15. 11, 37. Im A. T. häufig, namentlich auch in der Geschichte von Abraham: 1 Mos. 22, 1. ὁ θεὸς ἐπείραζε τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ. Vergl. 2 Mos. 15, 25. 5 Mos. 13, 3. 3) Von Menschen, welche in böser Absicht und Voraussetzung mit Andern einen Versuch machen, Mtth. 16, 1. 19, 3. 22, 35. Mrc. 8, 11. 12, 15. Joh. 8, 6. 4) Daher ganz besonders von denjenigen Versuchen, die der Teufel — ὁ πολυμήχανος ὄφις — mit den Menschen anstellt, welche immer unter böser Voraussetzung und mit böser Absicht geschehen, Mtth. 4, 1 u. 4. 1 Kor. 7, 5. 1 Thess. 3, 5. Offb. 2, 10. Daher vorzugsweise sein Name ὁ πειράζων = ὁ πειραστής, während Gott ὁ δοκιμαστὴς τῶν καρδιῶν ist Ps. 17, 3. In allen diesen Stellen, so wie auch Gal. 6, 1. könnte man auch verführen übersetzen, und dann diese Bedeutung Jak. 1, 13. 14. anwenden, um auf einmal die Schwierigkeit zu entfernen, daß es dort heißt: ὁ θεὸς πειράζει οὐδένα. Allein in jenen Stellen hindert doch gar nichts, bei der Bedeutung stehen zu bleiben: «in einen versuchlichen Zustand versetzen», und bei Jak. kann man doch unmöglich πειράζειν in einem wesentlich andern Sinne nehmen, als gleich vorher V. 12. πειρασμός. Auch bei Jak. behalten wir daher die gewöhnliche Bedeutung bei, und nehmen seinen Ausspruch in dem Sinne: «Niemand sage, wenn er in einen versuchlichen Zustand kommt, daß Gott selbst daran Schuld sei; die innere böse Neigung ist es, welche uns die Verhältnisse des Lebens zu Versuchungen macht». — Vom perf. pass. des verbi πειράζειν wird nun das nom. πειρασμός gebildet, auch öfter mit dem aktivischen πείρασις gleichbedeutend. Das Nomen bezeichnet nach Analogie des verbi 1) überhaupt eine Prüfung, so daß es von δοκιμασία sich nicht

unterscheidet 1 Petr. 4, 12.; 2) einen Zustand der Prüfung, wo das Fallen sehr nahe liegt, und hieher gehören alle diejenigen Stellen, wo die Lexikographen und Ausleger die Bedeutung calamitas angegeben haben, Luc. 8, 13. 22, 28. Apg. 20, 19. Gal. 4, 14. Jak. 1, 12. u. s. w. 3) Viele nehmen die Bedeutung an: «innere Reizung, Lockung der ἐπιθυμία», und gründen dieselbe auf die Stellen Mtth. 26, 41. 1 Tim. 6, 9. Luc. 4, 13. Allein in der letztern Stelle ist es aktivisch gebraucht = δοκιμασία, in den andern beiden bezeichnet es wie sonst einen versuchlichen Zustand, ein σκάνδαλον, bei Paulus steht erklärend dabei εἰς παγίδα. Nicht also das δελεάζειν der ἐπιθυμία bezeichnet es, sondern den durch das δελεάζειν bewürkten, versuchenden, verführenden Zustand. Mithin entspricht das Wort ganz dem klassischen περίστασις, welches die Moralisten, wie Epiktet, Maximus Tyrius u. A. häufig gebrauchen, und welches eigentlich nur Umstand, dann aber bedenklicher, versuchlicher Zustand heißt. Wir bringen daher die in diese dritte Klasse gezählten Stellen in die zweite. — Wird πειρασμός konkret gebraucht, so ist es auch gleich σκάνδαλον, denn dieses bedeutet ja ein πρόσκομμα, ἔγκομμα, an dem man leicht zu Falle kommen kann. Auch ist פח, ἡ παγίς gleichbedeutend, welches ja häufig mit σκάνδαλον verbunden wird, Jos. 23, 13. 1 Makk. 5, 4.; auch bei Klassikern, Amphis nennt bei Athenäus die Buhlerinnen παγίδας τοῦ βίου. Unser deutsches Wort Anfechtung, welches Luther, wie er sagt, statt Versuchung gebraucht haben würde, wenn nicht das letztere allgemeiner gebräuchlich gewesen wäre, bezeichnet eine Herausforderung zum Kampfe, das mittelhochdeutsche Bekörung, was sich z. B. bei Tauler häufig findet — bei Keto, Otfried, Notker: chorunga — von kören, eine Herausforderung zur Qual der Wahl. — In den LXX. Hiob 7, 1. 10, 17., in den Pseudepigraphen (Testam. Isaschar pag. 627., bei Fabric. Tom. II.) und bei den Kirchenvätern (z. B. Basil. ep. 231. T. III. ed. Par. Hom. in Luc. 12, 18. T. II. p. 43.) wird auch statt πειρασμός πειραστήριον gebraucht, welches vermöge seiner Endung wie κριτήριον ein Prüfungsmittel bezeichnet. Bei den Kirchenscribenten findet sich auch ὄχλησις in der Bedeu-

tung von πειρασμός, s. z. B. Photius in Wolf Anecd. Gr. I. 145.

Wenn nun πειρασμός demnach den Zustand bezeichnet, in welchem der Christ von Gott geprüft wird, und wenn in der Schrift diese göttlichen Prüfungen als das Mittel dargestellt werden, in unserm Glauben fest und somit bewährt zu werden (Röm. 5, 3. Jak. 1, 2—4. 1 Petr. 1, 6. 7.), wenn der πειρασμός, wie Chrys. in epist. 157. sagt, τοῖς γενναίως φέρουσι πολλὰ κομίζει τὰ βραβεῖα καὶ λαμπροὺς τοῦς στεφάνους, so daß in diesem Bewußtseyn bei Clemens der ächte Christ ruft: ὦ κύριε, δὸς περίστασιν καὶ λάβε ἐπίδειξιν, und wenn es sogar unmöglich ist, so lange wir in dieser Welt leben, von allen σκανδάλοις abgesondert zu bleiben (1 Kor. 5, 10.), und wenn Christus ausdrücklich bittet, daß der Vater uns aus dieser Welt nicht herausnehme, sondern nur bewahre vor dem Bösen (Joh. 17, 15.), so entsteht das Bedenken: wie kann Christus das Gebet uns in den Mund legen, daß wir in die πειρασμοί gar nicht hineingeführt werden möchten?

Die Ausleger haben fast sämmtlich zu vielen Künsten die Zuflucht genommen, um dieses Bedenken zu beseitigen, und zwar haben Einige die Schwierigkeit durch eine Schärfung des Begriffs von πειρασμός zu entfernen gesucht, Viele durch eine geschärfte Auffassung des εἰς-ενέγκῃς, und Mehrere durch Urgirung der Präposition εἰς. 1) Was die betrifft, welche den Begriff von πειρασμός schärfen, so daß mehr darin liege, als bloß die Bezeichnung eines Zustandes, in den man leicht fallen kann, so sprechen Mehrere von einer ganz besonderen Art der Versuchung, wo Gott absichtlich den Menschen verläßt, ἐγκατάλειψις nach Ps. 22, 1. ἵνατί ἐγκατέλιπές με, und Ps. 119, 8. Vergl. Suicer Thes. s. v. ἐγκατάλειψις. — Allein keine göttliche Versuchung geht über unsere Kräfte, 1 Kor. 10, 13. *). Andere sprechen von einer diabolischen Versuchung **), welche

*) Basil. ep. 219., welcher Brief so beginnt: ὁ πάντα μέτρῳ καὶ σταθμῷ ὁρίζων ἡμῖν κύριος, καὶ τοὺς πειρασμοὺς ἐπάγων μὴ ὑπερβαίνοντας ἡμῶν τὴν δύναμιν κτλ.

**) Calvin: hic notatur interior tentatio, quae diaboli flabellum apte vocari potest.

über unsere Kräfte gehe. Da aber alle diabolischen Versuchungen unter der Zulassung Gottes stehen, und Gott uns nie über unsere Kräfte versucht, so kann auch eine solche nicht eintreten; überdies müßte der Teufel als Urheber erwähnt seyn. Andere wollen das Wort hier wie Mtth. 26, 41. speciell auf die innere Reizung durch die Lust beziehen, so daß die Bitte gleich wäre der: führe uns nicht in Reizung der bösen Lust. Wenn man nun auch zugeben kann, daß in demselben Sinne, in welchem es von Gott heißt, er verhärte, ihm auch ein Hineinführen in die böse Lust zugeschrieben werden könne, so haben wir doch bestritten, daß *πειρασμός* ganz gleich sei dem *δελεασμός* der *ἐπιθυμία*. Wir beantworten daher die Frage, welche an den Basilius geschah, ob denn auch Krankheit und Leiden mit in den *πειρασμός* eingeschlossen seien, um dessen Abwendung wir bitten dürfen und sollen, wie dieser Kirchenvater selbst Resp. ad interr. 221.: *οὐ διέκρινε πειρασμοῦ ποιότητα, καθολικῶς δὲ προσέταξε· προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν.* — Ebenso Chrysost. in de instit. sec. Deum vita. 2) Weit Mehrere, und zwar schon von den ältesten Zeiten an, haben das *εἰσενέγκῃς* urgirt. Isidorus Pel. l. V. ep. 226., wo er über Matth. 26, 41. spricht, unterscheidet bestimmt *ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν* und *εἰσελθεῖν*. Jenes, sagt er, sei in diesem Leben unmöglich zu vermeiden, da nach Hiob 7, 1. es heiße, daß das ganze Leben des Menschen auf Erden ein *πειρατήριον* sei: *προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἡττηθῆτε τῷ πειρασμῷ· οὐ γὰρ εἶπεν, μὴ ἐμπεσεῖν, ἀλλὰ μὴ εἰσελθεῖν, τουτέστι, μὴ καταποθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.* Ebenso äußert sich derselbe l. II. ep. 71. und Theophyl. zu Luc. 22, 46. Aug.: aliud est tentari, aliud induci in tentationem. Luther, Chemn., Bengel. Ebenso Grot., Cleric., Olear., Michaelis, Stier u. d. m. A. Luther: «es wird nichts anderes daraus, wir müssen in der Anfechtung stecken, aber davor bitten wir, daß wir nicht hineinfallen und darin ersaufen». Clericus: *εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν* est illaqueari iis difficultatibus, quibus nosmet ipsi expedire nequeamus. Bengel: non precamur, ut ne sit, sed ut ne nos ea tangat aut vincat. Aber wie erweist man diese Bedeutung

von dem intransitiven εἰσέρχεσθαι und dem transitiven εἰσφέρειν, welches erstere stärker seyn soll als περιπίπτειν πειρασμοῖς (Jak. 1, 2.) und λαμβάνεσθαι ὑπὸ πειρασμοῦ (1 Kor. 10, 13.), und welches letztere (εἰσφέρειν) stärker seyn soll als εἰσάγειν εἰς πειρασμόν? *). Nur Olearius hat versucht, den Beweis zu führen. Er beruft sich (Observ. sacrae, p. 213.) auf die Bedeutung wegreißen, rauben, welche φέρειν z. B. bei Homer hat, wo von Wegtragung der Beute die Rede ist, und auf die Bedeutung abripi, welche φέρεσθαι hat. Dieser Beweis, wenn er sonst gültig wäre, würde aber zu viel beweisen, denn bekanntlich wird, wo von der Beute die Rede ist, φέρειν καὶ ἄγειν verbunden; demnach würde also auch εἰσάγειν die Bedeutung des Gewaltsamen erhalten. Aber überhaupt kann nicht von jener speciellen Phrase, wo das simplex dem Sinne nach = fortreißen ist, geschlossen werden auf das compos.; εἰσφέρειν wird nirgends = εἰσωθεῖν, εἰσβάλλειν seyn. Hätte man indessen auch auf diese Weise an dieser Stelle die Schwierigkeit beseitigt, so bliebe immer noch Matth. 26, 41. übrig, wo εἰσελθεῖν steht. Für dieses und damit zugleich für unsere Stelle hat jedoch Chrys. auch einen Ausweg gefunden. Er nimmt nämlich bei εἰσελθεῖν den Begriff des Freiwilligen in Anspruch, so daß demnach εἰσφέρειν die Zulassung eines freiwilligen sich in die Sünde Stürzens bezeichnen würde: ἐνταῦθα καταστέλλει τὸ φύσημα, διδάσκων οὐ παραιτεῖσθαι τοὺς ἀγῶνας, ἀλλὰ μὴ ἐπιπηδᾶν... ἑλκυσθέντας μὲν γὰρ δεῖ γενναίως ἑστάναι, μὴ καλουμένους δὲ ἡσυχάζειν. Doch ist dies ganz willkührlich. — Am ehesten könnte man sich noch so helfen. Man kann, wie schon Origenes thut, davon ausgehen, daß παγίς und πειρασμός, wie wir oben zeigten (vergl. auch 1 Tim. 6, 9.), verwandte Begriffe sind; in die Schlinge hineingerathen, sei

*) Im Lat. findet ein Unterschied Statt zwischen inferre und inducere, indem dieses letztere in der Regel die üble Nebenbedeutung hat = verlocken, s. Nik. Heinsius zu Ovids Metam. VIII. 123. Die Vulg. hat daher gut übersetzt: ne nos inducas, wofür Aug. weniger gut, obgleich, wie er sagt, nach der Mehrzahl der codd.: ne nos inferas.

aber so viel als gänzlich gefangen werden *). Indeß wird doch auch diese Erklärung von Willkühr nicht frei zu sprechen seyn, denn wenngleich πειρασμός und παγίς sinnverwandt sind, so ist doch gerade dann, wenn man den Begriff Schlinge so sehr urgirt, ihre Vertauschung nicht gleichgültig. Uebrigens würde dann aus περιπίπτειν πειρασμῷ oder ὁ πειρασμὸς περιπίπτει μοι, von welchem man doch (schon wegen Jak. 1, 2.) annimmt, daß es verschieden sei, derselbe Sinn herausgepreßt werden können. Denn περιπίπτειν τινί = γίγνεσθαι περιπετῆ τινι heißt: so in etwas hineinfallen, daß es uns umschließt, mithin gänzlich gefangen nimmt. 3) haben mehrere von denen, welche die zuletzt angegebene Erklärung vertheidigen, zugleich das εἰς urgirt **), und diejenigen, welche das Rabbinische zu Hülfe nahmen, wie Grotius, Drusius, Wetstein, εἰς identisch genommen mit dem rabbin. לִידֵי in die Hände, und führen eine ganze Anzahl Stellen an, wo הֲבִיא לְיַד נִסָּיוֹן heißt: «in die Hände der Versuchung bringen», dies sei = der Gewalt der Versuchung preisgeben, in derselben untergehen lassen, vgl. Röm. 7, 14. Aber einmal ist ja anerkannt, daß das בִּידֵי, לִידֵי schon im A. T. seine ursprüngliche Bedeutung abgeschliffen hat, wie vielmehr noch bei den Rabbinen; sehr gering ist wohl auch der Nachdruck, der im N. T. auf das εἰς τὰς χεῖρας gelegt werden kann in Stellen wie Matth. 17, 22. 26, 45. u. a. Indeß, wenn es auch eine besondere Bedeutsamkeit hätte, so steht es doch an dieser Stelle nicht — wollte man dem εἰς diese Bedeutsamkeit zuschreiben, so wäre dies willkürlich.

Wir erklären demnach die Bitte einfach so: Allerdings soll der Christ sich freuen, wenn er in Prüfungen geräth, da derjenige, welcher δόκιμος erfunden wird, die Krone des Le-

*) Aehnlich faßt das inducere Donatus in der Erklärung von ducit falso gaudio in Terenz Andria, act. 1. sc. 2. v. 9., welches er zuerst durch prolatari falsa spe, dann durch induci erklärt, ut ferae in retia.

**) So auch Beza, welcher ausdrücklich bemerkt: est vis praepositionis εἰς diligenter observanda, und εἰσελθεῖν Matth. 26, 41. introire übersetzt. Christoph Starke: «εἰς, ἐνέγκῃς — führe uns nicht ein, nämlich zu tief».

bens erhält (Jak. 1, 12.); allein deshalb soll doch der Christ die πειρασμοί nicht suchen, ja im Bewußtseyn seiner Schwäche soll er bitten, davor bewahrt zu bleiben, weil er nicht für sich stehen kann, ob er δόκιμος erfunden werde. So spricht Christus Matth. 5, 10. 11. diejenigen selig, welche verfolgt und um seines Namens willen geschmäht werden; aber welcher Christ wird die Schmähung und Verfolgung suchen, ja nicht vielmehr sich ihr zu entziehen streben, so weit es angeht? vergl. Matth. 10, 23. Die entgegengesetzte Gesinnung wäre es, wenn einer mit Hiob spräche: «er versuche mich, so will ich hervorgehen wie das Gold» (Hiob 23, 10.). In jenem Bewußtseyn unserer Schwäche und in der Leidensscheu, welche mit unserm Leben in der σάρξ nothwendig zusammenhängt, bitten wir, daß wir nicht in versuchliche Zustände gerathen mögen, wie Christus auch Matth. 26, 41. seine Jünger auffordert, ja wie er selbst gebeten hat, daß der Kelch an ihm vorübergehe (Hebr. 5, 7.). Wenn wir in unsern Kirchengebeten um Abwendung von theurer Zeit, Krankheit, Pestilenz, schnellem Tode u. s. w. bitten, so ist dies Alles die Bitte: μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. — Treffend Euth.: μὴ ἐπαγομένων μὲν τῶν πειρασμῶν, παραιτητέον αὐτούς, ἐπαγομένων δὲ, ἀνδριστέον, ἵνα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ γενναῖον ἐπιδειξώμεθα.... παιδεύει τοίνυν ἡμᾶς ὁ λόγος, μὴ θαῤῥεῖν ἑαυτοῖς, μηδ' ἐπιπηδᾶν τοῖς πειρασμοῖς ὑπὸ θρασύτητος.

Das zweite Bedenken bei dieser Bitte war dies, wie von Gott gesagt werden könne, er führe uns in den πειρασμός hinein? Aug. erwähnt, daß Viele aus Gewissenhaftigkeit beteten: ne nos patiaris induci, und c. 6. de dono perseverantiae setzt er hinzu, daß dies auch in codd. pluribus (latinis) gefunden werde, wie es denn auch Cyprian hat. Euth. und Theophyl. erklären: μὴ συγχωρήσῃς ἡμᾶς ἐμπεσεῖν. Da die meisten Väter als die causa des πειρασμός die ἐπιθυμία denken, oder noch mehr den Teufel, so müssen sie allerdings das Verbum συγχωρητικῶς fassen. Wir aber, die wir πειρασμός nur von dem versuchlichen Zustande genommen haben, haben zu dieser Fassung keine Veranlassung. Εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν hat keine andere Bedeutung als πειράζειν, wenn es von den Prüfungen gebraucht wird, die

Gott mit den Menschen veranstaltet. Das, was die an sich unschuldigen περιστάσεις zu Versuchungen macht, ist dann, wie Jakobus dies sagt, die ἐπιθυμία.

Ἀλλὰ ῥῦσαι κτλ. Die Bestimmung über den Sinn dieses Satzes ist namentlich davon abhängig, ob τοῦ πονηροῦ als masc. genommen und vom Satan verstanden wird (s. zu 5, 37. u. 39.), oder als neutr. Die griech. Väter haben auch hier den Satan darunter verstanden, ebenso Tertullian*), Erasmus, Beza, Zwingli, Calv., der indeß die Erklärung a malo nicht ganz zurückweist**), Socinus, Chemn., Er. Schmid, Bengel, und von den Neueren Kuinöl, Fritzsche, Olsh. Dagegen hat die Vulg. malum übersetzt, Cypr. und Aug. dies theils vom Bösen, theils vom Uebel erklärt; Luther: das Uebel, Michaelis: die Sünde. Camerarius, Olearius u. A. vereinigen beide Bed. Die Entscheidung muß theils durch Parallelstellen, theils durch den Zuhammenhang gegeben werden. Daß τὸ πονηρόν als Bezeichnung des ganzen Gebietes, Reiches des Bösen im N. T. vorkomme, haben wir zu K. 5, 37. gesehen. In der Bed. übel kommt das Adj. vor Eph. 5, 16. 6, 13. Als Parallelstellen können folgende in Betracht kommen: 2 Petr. 2, 9. Offenb. 3, 10. 2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 4, 18. Während 2 Thess. 3, 3. πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ für die Annahme des masc. spricht, könnte 2 Tim. 4, 18. für das neutr. angeführt werden: καὶ ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ, καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Indeß ist diese Stelle weniger parallel, da ἔργον πονηρόν sich nicht auf das dem Ap. selbst anhaftende Böse, auch nicht

*) In dem Buche de fuga in persec. c. 2. übersetzt er: sed erue nos a maligno; aber in de oratione hat er: evehe nos a malo. Er gebraucht indeß sowohl malus schlechthin als malus ille als Bezeichnung des Satan, s. Semler index latin. Tert. p. 445.

**) In der instit. christ. 3, 20, 46. sagt er: sive maligni nomine diabolum an peccatum intelligamus, quam minimum refert. Vgl. Rienäcker «über die Abweichungen im Gebete des Herrn in Luthers und im Heidelberger Katechismus» in den Studien und Kritiken 1837. H. 2.

auf die Uebel in der Welt überhaupt bezieht, sondern, wie das kurz vorhergehende ἐῤῥύσθην ἐκ στόματος λέοντος zeigt, auf die bösen Unternehmungen gegen das Leben und Würken des Apostels. — Fragen wir nun, welche von beiden Erklärungen besser zu dem Zusammenhange passe, so kommt es darauf an, wie man πειρασμός erklärt hat. Hat man dieses in dem engen, speciellen Sinne eines ὀλεασμός der ἐπιθυμία genommen, dann läßt sich der Teufel als Mittelsperson bei derselben denken, und es wird sehr wahrscheinlich, daß der Gegensatz mit ἀλλά die gänzliche Befreiung von dem πειράζων erbitten soll. Gegen diese Annahme der Bed. «innere Lustreizung» haben wir uns aber erklären müssen. Verstehen wir nun πειρασμός allgemeiner von jedem versuchenden Zustande, so daß es die θλίψεις mit einschließt, dann muß auch πονηροῦ als neutr. gefaßt werden, denn dann entsteht nur ein passender Gegensatz, wenn πονηροῦ das ganze Gebiet der πειρασμοί bezeichnet. So fassen wir es denn auch mit Luther im kl. Kat.*); und zwar mag man, der griech. und hebr. Bed. des Wortes gemäß, insofern die Bed. Uebel und Böses zusammenfassen, als vorher von dem durch die Uebel hervorgerufenen sittlichen Bösen die Rede war. — Wir berühren nochmals die Meinung derjenigen, welche das εἰς in εἰσενέγκῃς urgiren. Manche haben nämlich hier das ἀπό urgirt, welches doch verschieden sei von ἐκ, so daß die Bitte aussage: «Führe uns nicht mitten in die Versuchung hinein, sondern erlöse uns davon, noch ehe wir hineintreten». Die Konstruktion des ῥύεσθαι mit ἀπό zu urgiren, ist aber nichtig, da die Verba des Rettens und Befreiens promiscue mit dem bloßen Genitiv oder mit ἐκ oder ἀπό konstruirt werden, s. Matthiä Gr. Gr. §. 353. Anm.

---

*) Im großen Katechismus sagt er: «Im Griechischen lautet das Stücklein also: erlöse oder behüte uns vor dem Argen oder Boshaftigen. Und stehet eben als rede er vom Teufel, als wollte ers Alles auf einen Haufen fassen, daß die ganze Summa alles Gebets gehe wider diesen unsern Hauptfeind. Denn er ist der, so solches alles, was wir bitten, unter uns hindert, Gottes Namen oder Ehre, Gottes Reich oder Willen u. s. w. Darum schlagen wir solches endlich zusammen und sagen: Lieber Vater, hilf doch, daß wir des Unglückes alle los werden». Vgl. Luthers verschiedene Uebers. des ἐκ τοῦ πονηροῦ in K. 5, 37.

Erst nach dieser Bestimmung des Sinnes der Worte läßt sich darüber sprechen, ob passender sechs oder sieben Bitten gezählt werden. Unter den Alten nimmt Aug. im Komm. de serm. in monte entschieden 7 Bitten an, indem er zwischen dem Satze mit ἀλλά und dem Vorhergehenden den Unterschied macht, daß die Bitte: führe uns nicht in Versuchung, sich auf das Uebel in der Zukunft, erlöse uns u. s. w. auf das in der Gegenwart, und vergieb uns u. s. w. auf das in der Vergangenheit beziehe, wogegen er in der Predigt de oratione Domini meint, es könne auch unam sententiam bilden. Chrys. dagegen, an den sich die reformirte Kirche, die Arminianer und Socinianer anschließen, zählt 6 Bitten, da das ἀλλά offenbar mit dem Vorhergehenden Einen Satz bilde; auch manche Katholiken und Lutheraner lassen es unentschieden, ob die zwei Sätze als verschiedene Bitten anzusehen sind, so z. B. Maldonatus, Chemnitz, Bengel. Versteht man unter πονηρός den Teufel, so würde der Nachsatz allerdings positiv aussprechen, was der Vordersatz negativ ausspräche, und das Ganze wäre nur Eine Bitte. Gerade daraus dürfte sich indeß ein neuer Grund dafür ergeben, unter πονηρός nicht den Teufel zu verstehen, da es am angemessensten erscheinen muß, in diesem kurzen Gebete keine Tautologie zuzulassen. Eine solche wird nun vermieden, wenn wir unter τοῦ πονηροῦ das ganze Gebiet des Uebels und des Bösen verstehen, dann ist nämlich dieser Satz umfassender als der vorhergehende, und damit wäre man denn auch berechtigt, sieben Bitten zu zählen. Auch de Wette thut dies und sagt zur Erklärung: «Wie die sechste Bitte das Verlangen aussprach, der Sünde nicht zu unterliegen, so erhebt sich nun die siebente und letzte zu der Sehnsucht nach der Erlösung von der Macht des Bösen überhaupt». Man kann immerhin 2 Tim. 4, 18. vergleichen. So wie dort der Apostel von der Befreiung aus seinem eben überstandenen πειρασμός in die Zukunft hinausblickt, wo er, von jedem neuen πειρασμός befreit, endlich in die vollendete βασιλεία gerettet und in ihr geborgen werden wird, so blickt auch hier der Beter auf die Zeit hinaus, wo dieses gegenwärtige Leben — nach Hiob 7, 1. im Ganzen genommen ein πειρατήριον — aufhören soll und damit auch alle

πειρασμοί ein Ende nehmen werden. Ein solcher Hinausblick in diese letzte Zukunft stimmt gänzlich mit dem Bewußtseyn der ersten christlichen Zeit überein, und bildet den würdigsten Schluß von dem ganzen Gebete. Aug. ep. ad Probam c. 11.: cum dicimus: libera nos a malo, nos admonemus cogitare, nondum nos esse in eo bono, ubi nullum patiemur malum. Et hoc quidem ultimum, quod in dominica oratione positum est, tam late patet, ut homo Christianus in qualibet tribulatione constitutus in hoc gemitus edat, in hoc lacrymas fundat, hinc exordiatur, in hoc immoretur, ad hoc terminet orationem.

Der Epilog. Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία κτλ. Die Aechtheit dieser Worte, die nicht ganz mit Recht Doxologie genannt werden, da sie der Form nach vielmehr eine Aetiologie sind, ist aufs stärkste von der Kritik in Anspruch genommen worden. Innere Gründe sprechen gegen die Aechtheit nicht, wiewohl auch noch Baumg.-Cr. nach Wetsteins Vorgange geltend macht, der 14te V., der doch an den 12ten anknüpfe, werde durch dies Epiphonema zu weit davon geschieden — allein es tritt jedenfalls wenigstens die sechste und siebente Bitte auf eine scheinbar unangemessene dazwischen — überdies auch den Charakter dieses Schusses «zu glänzend» findet nach einem so einfachen Gebete. Was dies Letztere anlangt, so darf wohl bemerkt werden, einmal, daß die Worte doch nicht bloß als doxologischer Ausbruch der Empfindung dastehen, sondern vielmehr ganz passend den Hoffnungsgrund ausdrücken, auf welchen der Betende sich stützt, sodann, daß am Schlusse eines wennauch einfachen Gebetes ein größerer Aufschwung zu erwarten ist. Treffend sagt Calv. zur Rechtfertigung: neque enim ideo solum addita est, ut corda nostra ad expetendam Dei gloriam accendat, et admoneat, quisnam esse debeat votorum nostrorum scopus, sed etiam ut doceat, preces nostras, quae hic nobis dictatae sunt, non alibi, quam in Deo solo fundatas esse, ne propriis meritis nitamur. Auch der Einwand von Beng., daß eine Doxologie wie diese sich weniger für Gebete im irdischen status militans passe, über-

sieht zu sehr die ätiologische Form *). Nur das Bedenken läßt sich aufstellen, daß man bei der sonstigen Symmetrie der Bestandtheile des Gebetes es entsprechender finden würde, wenn die δύναμις, mit Bezug auf das Reich des Vaters, der βασιλεία vorangestellt wäre. Dagegen sind unsers Erachtens die äußeren Gründe der Aechtheit durchaus ungünstig. Sie finden sich bei Bengel Appar. crit. p. 459., Jak. Breitinger Museum Helvet. XI. 370. XVI. 591. XVIII. 719., Wetstein und in Griesbachs comment. crit. S. 68 ff. entwickelt, aus welchen letzteren beiden sie Mor. Rödiger im dritten Appendix zu seiner Ausg. der Griesb. Synopsis mit einigen Bemerkungen vermehrt zusammengestellt hat. Die Hauptresultate, auf welche wir uns beschränken, sind diese: 1) Zwar nur wenige, aber die vorzüglichsten griechischen codd., wie cod. Vat. und Cantab., lassen sie aus; cod. Alex. ist gerade hier lückenhaft. Die meisten dieser codd. gehören zu den occidentalischen; daß in diesen die Worte fehlten, wird durch die lat. Uebersetzung und durch die ältesten lat. Väter bestätigt. Weder Tertullian, noch Cyprian, noch Hieronymus (dieser behält das Amen bei), noch Augustin haben die Doxologie gelesen. Tertullian nennt ausdrücklich die sechste Bitte die clausula des Gebetes. 2) Auch die alexandrinischen codd. haben die Worte nicht gehabt, sie fehlen bei Origenes und in der koptischen Uebersetzung. 3) Auch in anderen Autoritäten fehlen sie, in der arabischen Uebers. der ed. Rom. der vier Ev. von 1591., woraus sie die Par. und Lond. Polygl. entlehnt hat, und in der aus drei persischen codd. 1652. von Wheloc edirten pers. Uebers., bei Kyrillus Hieros., Gregor Nyss., Maximus und Cäsarius. Euthymius **) klagt die Bogomilen an, weil sie

*) Er sagt: Scopus orationis dominicae hic est, ut doceamur paucis petere ea, quorum indigemus, et ipsa oratio, etiam citra doxologiam, summam laudis divinae imbibit. — Celebramus eum (patrem coelestem) tali fere modo, quo peregrinantes et militantes contenti esse debemus. Ubi ad metam pervenerit universitas filiorum Dei, mera fiet in coelo doxologia: venit regnum ejus, facta est voluntas ejus, remisit nobis peccata etc.; praesertim tempori illi, quo Dominus hanc formulam discipulis praescripsit, convenientior erat rogatio, quam hymnus. Jesus nondum erat glorificatus etc.

**) Dr. Paulus hat im exeg. Handb. II. 661. aus Versehen den

das von den Vätern der Kirche hinzugesetzte ἐπιφώνημα des Gebetes des Herrn verwerfen: τὸ παρὰ τῶν θείων φωστήρων καὶ τῆς ἐκκλησίας καθηγητῶν προστεθὲν ἀκροτελεύτιον ἐπιφώνημα — τὸ ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐδὲ ἀκοῦσαι ἀνέχονται. 4) Da allmählig die Gewohnheit Eingang fand, die unvollständigeren Relationen der Aussprüche Christi durch die vollständigeren zu ergänzen, so wurde auch dem Texte des V. U. bei Lukas das, was Matth. mehr hat, beigeschrieben. Nichtsdestoweniger fehlt bei Lukas gerade in allen codd. die Doxologie *). 5) Es läßt sich nun überdies begreiflich machen, wie der Zusatz entstehen konnte. Schon bei den Juden waren Responsorien gebräuchlich. Beim öffentlichen Vorsprechen der Gebete sagte das Volk entweder ein Amen, oder eine Doxologie, die derjenigen ähnlich ist, welche wir 1 Chron. 29, 11. finden. Diese Gewohnheit der Antiphonien ging in die christliche Kirche über, und merkwürdigerweise läßt sich selbst die allmählige Ausbildung derselben darthun. In einer Stelle der constitt. apostt. l. VII. c. 24. findet sich das V. U. mit der kürzern Doxologie: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν, während an einer andern St. l. III. c. 18. sich die vollständige Formel findet. So hat die sahidische oder oberägyptische Uebersetzung die abgekürzte Formel: ἡ δύναμις καὶ τὸ κράτος gelesen, s. Cramers Beiträge zur Beförderung u. s. w. Th. III. S. 60. Eine noch größere Erweiterung erfuhr die Doxologie seit dem

---

Euthalius statt des Euthymius genannt. Jene St. des Euthym. findet sich allerdings nicht in seinem Komm., sondern in den von Jak. Toll herausgegebenen Fragmenten seiner Panoplia. Im Kommentar erklärt er die Formel ohne alle kritische Bemerkung, wie Chrys., und auch ohne den Zusatz: τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Es wird dadurch wahrscheinlich, daß die Bogomilen, denen es überall um das reine Bibelwort zu thun war, nur diese letzteren Worte verwarfen, und daß ἀκροτελεύτιον ἐπιφώνημα bei Euth. sich auch nur hierauf bezieht — wo nicht, so müßte man, was unwahrscheinlich ist, annehmen, die Bogomilen hätten einen von dem byzantinischen verschiedenen Text des N. T. unter sich erhalten.

*) Nitzsch in der angef. Abhandlung in den Studien und Kritiken III. 4. S. 358. will dieses als den stärksten Grund für die Unächtheit betrachtet wissen.

fünften Jahrhundert, wo die in den liturgischen Formeln immer gewöhnlicher werdende Beziehung auf die Dreieinigkeit vorkommt. So hat cod. 157. u. 225. bei Griesb. hinter δόξα den Zusatz τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, und eben hierauf scheint Lukians Philopatris c. 27. anzuspielen, wo es heißt: τὴν εὐχὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀρξάμενος, καὶ τὴν πολυώνυμον ᾠδὴν εἰς τέλος ἐπιθείς. Schon die ed. Complut. und nachher Erasmus, Beza*) sprechen daher die Vermuthung aus, daß die Formel aus dem liturgischen Gebrauche in den Text des N. T. übergegangen sei. So wurde in dem ave Maria dem benedicta tu in mulieribus das quia peperisti servatorem animarum nostrarum hinzugesetzt, so wird von unsern Geistlichen der mosaische Segen mannichfach erweitert, und so fügte man in der kathol. Kirche häufig im V. U. selbst an das libera nos a malo noch per Jesum Christum dominum nostrum. Für diese Entstehung spricht nun auch der oberwähnte Umstand, daß man der inneren Oekonomie des Gebets nach die δύναμις vor der βασιλεία erwarten sollte; rührte der Epilog von Christo selbst her, so würde aller Wahrscheinlichkeit nach in den drei Gliedern desselben die Beziehung auf die Oekonomie der Bitten sich wiedererkennen lassen. — Für nicht authentisch sind, außer von den vorher Genannten, auch von folgenden Aelteren die Worte angesehen worden: Zwingli (nicht Calvin), Oekolamp., Pellican, Bucer, Melanchth., Camerar., Drusius, Scultetus, Walton, Grotius, Mill, Grabe, M. Pfaff, woran sich dann fast alle Neueren anschließen. Auch hat Luther im großen und im kleinen Katech. die Doxologie übergangen**).

Unter den Vertheidigern der Aechtheit der Formel ist

*) Der sonst in seinen Anführungen so genaue Beza giebt an, daß Chrys. die clausula nicht erklärt habe, er hat sie aber eben so genau wie den ganzen Text erklärt.

**) Nur eine Nachwürkung des Gebrauches der Vulg. war es, daß gerade beim heil. Abendmahl das Vaterunser in der protest. Kirche ohne Doxologie gebetet wurde und Heumann, welcher die Aechtheit des Epilogs vertheidigt, dringt auf die Abschaffung dieses Mißbrauchs. Uebrigens war jene Gewohnheit auch nicht ganz allgemein, s. darüber Brem. und Verdische Bibliothek II. 530. IV. 1026.

Wolf, Olearius, Witsius, Heumann zu nennen, S. J. Baumgarten de auth. doxol. Halae 1753., Heinr. Benzenberg in den Symbolae Duisb. 1784. T. II. P. 1. p. 97., Matthäi in d. Anm. zu s. N. T., Weber in d. angef. Diss. Am genauesten läßt sich Benzenberg auf die Untersuchung ein; seine zum Theil sehr gewaltsamen Ausflüchte haben aber schon in dem Herausgeber der Symb., in dem gelehrten P. Berg, einen Opponenten gefunden. Der wichtigste Zeuge zu Gunsten der Aechtheit ist ohne Zweifel die Peschito. Die drei syr. Uebers., nämlich die Peschito, die Philoxen. und Hieros., haben die Doxologie. Die letzteren beiden, als einer spätern Zeit angehörig *), können hier nicht in Betracht kommen; was aber die Autorität der Peschito betrifft, so ist diese nicht ganz über den Verdacht einiger Interpolationen oder Zusätze aus den Lectionarien erhaben. Die Stellen derselben, aus denen dies hervorgeht, hat Griesbach in den meletemata de vetustis textus N. T. recensionibus p. LI. gesammelt. Die äthiop., armen. und goth. Uebers., so wie der Arabs Erp. und der Perser in der Lond. Polygl., sind nicht vor dem vierten Jahrh. entstanden und haben daher keine Beweiskraft. Matthäi will, daß Origenes zuerst die Depravation des Textes eingeführt habe — für welche Annahme es aber gänzlich an plausibeln Gründen gebricht — und die Autorität der Vulg. glaubt er durch 1 Joh. 5, 7. zu vernichten. So wie nämlich dort aus dogmatischen Gründen von den Lateinern der Zusatz gemacht worden, ebenso sei er hier aus liturgischen Gründen proprio Marte aus dem griechischen Texte ausgestoßen worden (Nov. Test. graece T. I. p. 23. II. 297.). Wogegen Bengel die günstige Meinung, welche er für die lat. Uebers., schon um seine Lieblingsstelle 1 Joh. 5, 7. desto kräftiger zu rechtfertigen, hegte, nicht wenig durch unsere St. bestätigt fand. Benzenberg geht so weit, den Verdacht auszusprechen, daß alle Kirchenväter, bei denen die Worte fehlen, durch die Pariser Editoren nach der Vulg. korrumpirt worden seien!

*) Zwar läßt sich das Alter der Hieros. nicht bestimmen, indeß steht wenigstens fest, daß sie jünger als die Peschito ist, da sie Interpolationen aus der Peschito hat, Eichhorn Bibl. II. 510.

V. 14. 15. Was bei der fünften Bitte Voraussetzung war, wird hier, eben insofern die Voraussetzung sich nicht überall bestätigt finden wird, unter der Form der Bedingung ausgesprochen und diese Bedingung dadurch noch verstärkt, daß sie erst positiv, dann negativ ausgesprochen wird. Nach denen, welche die Aussprüche der Bergpredigt vereinzeln, soll auch dieser Ausspruch ursprünglich in einem anderen Zusammenhange gestanden haben, und nur wegen der Verwandtschaft mit der fünften Bitte hier angeschlossen worden seyn. Schon Calvin stellt als Parallele neben unsern Ausspruch den Marc. 11, 25. Jedenfalls ist der Zusammenhang hier noch enger als dort. Welches Gewicht der Erlöser darauf gelegt habe, daß die Gesinnung der Erbarmung, welche Gott gegen den Sünder offenbart, auch von dem Menschen gegen den Menschen gehegt werde, zeigt auch K. 5, 24. Luc. 6, 37. Mtth. 18, 35. Das öftere Vorkommen desselben Gedankens macht um so wahrscheinlicher, daß derselbe auch hier, wo er sich so passend anschließt, an seiner ursprünglichen Stelle steht. Auch Sir. 28, 2. heißt es ähnlich: *ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται*, mit Rücksicht auf welchen Ausspruch Chrys. de compunctione 1. §. 5. sagt: «Gott um die Vergebung als um ein hohes Gut bitten, und dasselbe Andern verweigern, die uns darum bitten, heiße mit Gott Spott treiben».

Es versteht sich übrigens von selbst, daß eine solche Bedingung der Sündenvergebung nicht isolirt aufgefaßt und als ein Widerspruch gegen andere Bedingungen, wie Reue u. s. w. aufgefaßt werden kann, wie dieses der Rationalismus that *). Aug. de civit. Dei l. XXI. c. 22. erwähnt, daß solche fleischliche Bibelerklärung aus Mtth. 25, 34. 35. ableitete, daß das Almosengeben die einzige Bedingung zur Seligkeit sei. Dies wurde dann wenigstens mit der hier gestellten Be-

*) So heißt es in Dr. Wegscheiders Institutiones §. 137.: Obzwar aus den Bibelstellen hervorgehe, daß die Bibel würklich eine Sündenvergebung um des Todes Christi willen lehre, «haud tamen praetermittendum est, in iisdem libris alias quasdam hac de re formulas deprehendi ab illa supra proposita plane abhorrentes, vel ei repugnantes. Sic gratiam Dei remissionemque peccatorum Matth. 6, 12. 14. animo placabili precibusque obtineri edocemur» etc.

dingung sinnreich so vereinigt, daß ja die Sündenvergebung gegen den Nächsten «ein geistiges Almosen» sei.

Warnung vor heuchlerischer Ausübung der Fasten. V. 16—18.

V. 16—18. Ueber die Werthschätzung des Fastens bei den Juden als gutes Werk s. oben S. 306. Auch hier zeigt der Erlöser, daß ein gutes Werk nur das sei, welches um Gottes Willen geschehe. Weil aber bei dem Fasten gerade dann offenbar wird, daß es nur um Gottes Willen geschehe, wenn das menschliche Auge von der Ausübung desselben nichts gewahrt, so empfiehlt der Erlöser ein solches Fasten, bei welchem Niemand auf das Innere schließen kann. Dieser Zusammenhang zeigt, daß eine allegorische Ausdeutung, wie sie Hilarius und einige Andere, die Hieronymus erwähnt, vortragen, ganz unzulässig ist. Sie deuteten das Salben des Hauptes und das Waschen des Antlitzes auf die Entfernung der Sünde, wodurch allein das Fasten Gott angenehm werde. Dagegen wird der Ausspruch im asketischen Gebrauche κατὰ διάνοιαν richtig angewendet, wenn darauf die Anweisung für den Christen gegründet wird, den Seelenschmerz nicht nach außen hin für Andere auffallend oder drückend werden zu lassen. — Der Gebrauch, auf den hier Rücksicht genommen wird, ist nicht der der gesetzlichen öffentlichen Fast- und Bußtage, deren die Juden nach dem Exil fünf hatten, sondern der des Privatfastens, welches der strenge Jude wöchentlich zweimal, am Donnerstage und am Sonnabende (die ersten Christen Mittwochs und Freitags) auszuüben pflegte Luc. 18, 12. Das Fasten ist bei den Hebräern eine von den äußern Handlungen, welche die Trauer und innere Demüthigung darstellen, daher auch אֶת־נַפְשׁ; gewöhnlich erscheint es in Verbindung mit anderen Zeichen der Demüthigung, mit der Enthaltung von Wasser und von Salböl, mit Bestreuung von Asche u. a. Jes. 61, 3. Dan. 10, 3. 2 Sam. 12, 20. Die Heuchler, von denen hier die Rede ist, bedienten sich, wie der Zusammenhang zeigt, dieser anderen Arten der Demüthigung besonders, um die Aufmerksamkeit auf ihr Fasten hinzuleiten, da dieselben auffälliger waren, als bloß die durch das Fasten etwa hervorgebrachte Blässe, an welche Chrys. hier denkt. Christus nun verlangt im Ge-

genheit bei innerer Demüthigung äußerliche Zeichen der Freude; dieses werde ein sicheres Zeichen seyn, daß das Fasten nur im Hinblick auf Gott geschehe *). Σκυθρωπός von σκύζομαι, finster, trüb seyn. Basilius de jejunio I. vertauscht es treffend mit στυγνάζων, Luther recht gut: sauer sehen. Zur Erläuterung von ἀφανίζειν an dieser St. ist viel geschrieben worden; s. Casaubonus, Elsner, Kypke, Lösner, besonders Clericus zu d. St.; ferner Abresch animadv. ad Aesch. T. II. p. 539. und Valckenaer zu Eurip. Phoen. p. 132. Der Gebrauch des Verbi an dieser Stelle entspricht dem Gebrauch der Adjektiven δύσμορφος, ἄμορφος, δυσειδής, ἀσειδής, δυσπρόσωπος, ἀπρόσωπος, vgl. das homerische χρόα καλὸν ἐναίρειν, Odyss. I. V. 260., dgs Etym. M.: ἀφανίσαι, οἱ πάλαι οὐχὶ τὸ μολῦναι ὡς νῦν, ἀλλὰ τὸ τελέως ἀφανῆ ποιῆσαι. Vgl. zu ἀνὴρ ὄχρος καὶ ἄμορφος Tollius in Lehmann Lukian T. VIII. S. 380. Verwandt sind die Formeln: συμπίπτει, ὑποπίπτει πρόσωπον, concidit facies, bei Ovid: perit facies neglecta, vgl. im Deutschen: aufgeräumt aussehen. Das Wort bezeichnet also hier zunächst das Unscheinbarmachen des Antlitzes durch Enthaltung von Waschen und Salben, damit dann aber auch zugleich, was ja durch jenes eben ausgedrückt wurde, das σκυθρωπὸν ποιεῖν **). Φαίνω steht hier nicht, wie Vatet will, im passiv. Sinne, so daß der Dativ als Ab-

*) Ein sehr ähnlicher Heuchelschein findet sich bei den Sophisten der römischen Kaiserzeit, worüber viele Schriftsteller dieses Zeitalters klagen und spotten, besonders Lukian, welcher das spöttische φιλοσόφου τὸ χρῶμα ἔχειν gebraucht. Seneca ep. 5.: asperum cultum et intonsum caput, et negligentiorem barbam.... et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur, evita, vgl. Corn. Adami observ. theol.-philol. Gron. 1710. p. 114.

**) Die Vulg. hat hier, wie auch nachher V. 20., das Verb. exterminare, welches in der Latinität jener Zeit viel vorkam, s. Thilo cod. apocryph. p. 728., Cotelerius patres apostt. T. II. 160. Hieron. setzt demoliunt an die Stelle, besser Valla: extenuant et deformant. Luther hat hier verstellen d. h. das gewöhnliche Aussehen mit einem andern vertauschen = sauer aussehen Jer. 3, 12.; ver kommt sonst bei Luther in Compositionen vor, wo wir zer-, er-, be-, gebrauchen, vergl. in s. Uebers. verstören, verstarrt, verstürzt.

lativ aufzufassen wäre, sondern es ist, wie oben V. 5., intranf. und nicht mit dem Infinitiv, sondern mit dem Partic. verbunden, weil sie nicht scheinen wollen, was sie nicht sind (ut videantur jejunare), sondern weil sie erscheinen wollen als das, was sie sind (ut appareant jejunare).

Die Richtung des innern Menschen muß so sehr auf Gott hingehen, daß alles Andere ihm absolut untergeordnet wird (V. 19—24.).

Ob dieser Abschnitt von V. 19—33. an dieser Stelle ursprünglich seinen Ort gehabt oder vielmehr von Luk. K. 12, 22—34. im ursprünglichen Zusammenhange vorgetragen werde, ist in der Einleitung S. 34. in Untersuchung gezogen worden. Auf den ersten Anblick ist man geneigt, wie dies auch bei allen neuern Auslegern geschieht, den Zusammenhang bei Luk. als den historisch richtigen anzusehen; hat man aber durch genauere Prüfung das Resultat gewonnen, daß die bei Luk. zusammengruppirten Reden keineswegs überall historisch zusammengehören, wie man dies auch gerade in jenem zwölften Kap. von dem Abschnitte V. 1—12. sagen muß, so wird man auch in Betreff dieser Aussprüche zweifelhaft, und nimmt man das feststehende Faktum hinzu, daß Luk. im Allgemeinen keine genaue Kenntniß der Bergrede besaß, so gewinnt die Wahrscheinlichkeit die Oberhand, daß dem Matth. der Vorzug zuzugestehen sei. Die Ueberzeugung von der Ursprünglichkeit der Stellung bei Matth. würde wesentlich verstärkt, falls sich ein Gedankenübergang von dem Vorhergehenden auf denselben darthun ließe. Mit größerer Sicherheit als in den frühern Ausgaben möchten wir einen solchen finden in dem dreimal wiederholten inhaltsschweren: *ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι ἐν τῷ φανερῷ.* V. 1—18. hat in diesen Worten das wahre Motiv der Frömmigkeit angegeben. Es ließ sich dies auch so ausdrücken: das Wohlgefallen Gottes soll das Motiv seyn. Dieser Gedanke konnte nun allerdings zu einer Ausführung überleiten, welche dazu ermahnt, überhaupt nicht das Irdische zum selbstständigen Zweck des Strebens zu machen, sondern das Wohlgefallen Gottes. Daß dieser Gedanke, welcher in V. 19. 20. liegt, auch in dem Folgenden festgehalten sei, zeigt am Schlusse

V. 33., worin die Frage der antiken Moral nach dem höchsten Gute auf eine auch der strengen Wissenschaft genügende Art beantwortet wird. Die von uns angedeutete indirekte Gedankenverbindung ist von Hilarius unmittelbar in die Worte des 19. Verses hineingelegt, indem er unter den Schätzen auf Erden nichts andres, als das Menschenlob versteht; auch die glossa ord. deutet auf jene Verbindung hin, sie bemerkt zu V. 19.: qui jejunat vel servando quod non edit vel gloriam quaerendo, in terra thesaurizat.

V. 19. 20. Das Aufsammeln im Himmel bezeichnet, insofern Gott im Himmel gedacht wird, das Aufsammeln bei Gott selbst, wie auch Mtth. 19, 21. Luc. 12, 33. 1 Tim. 6, 18. 19.; der genauere Ausdruck ist demnach πλουτεῖν εἰς θεόν Luc. 12, 21. Dies Wohlgefallen Gottes ist der unverlierbare Schatz, insofern, wenn alles Andre untergeht, ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα 1 Joh. 2, 17. Was im festen Glauben an eine unsichtbare Welt hier auf Erden Preis gegeben wird, bleibt, insofern die Gesinnung, in der es geschieht, das ewige Schicksal des Menschen bestimmt. Daß das Verbot Schätze zu sammeln kein absolutes sei, hat besonders dem Ritter Michaelis darzuthun angelegen. Er macht aufmerksam, daß die Negation nur in dem Sinne aufzufassen sei: «nicht sowohl, als vielmehr», ferner daß hier besonders von Kornschätzen die Rede sei, ohne deren Aufsammlung man das Land der Hungersgefahr aussetzen würde. Allerdings spricht die populäre Paränese der Schriftworte dergleichen Ermahnungen mit einer gewissen Einseitigkeit aus — vgl. die Bemerkungen oben S. 163. — so daß häufig der Hinblick auf andre Stellen erforderlich ist, um die Limitation zu erkennen. Was den vorliegenden Fall anlangt, so achte man darauf, daß sich auch irdische Schätze auf eine solche Weise sammeln lassen, daß dadurch der Schatz des Wohlgefallens Gottes vermehrt wird, es kommt Alles auf den Zweck des Aufsammelns an. Hiemit ist denn auch schon die Limitation des Gebotes ausgesprochen. Ein Aufsammeln der Aeltern zum Besten der Kinder hat der Apostel besonders anerkannt 2 Kor. 12, 14. Vgl. auch zu V. 34. — Derselben Einseitigkeit in der Auffassung des Schriftwortes, welche zu V. 14. 15. in der rationalistischen Exegese getadelt wurde, begegnen wir in der ka-

tholiſchen zu dieſer Stelle. Schon der Verf. der (dem Basilius zugeſchriebenen) Schrift de baptismo l. I. c. 1. und l. II. c. 2., nachdem er den richtigen hermeneutiſchen Grundſatz aufgeſtellt hat, daß die allgemeinern Ausſprüche der Schrift durch die ſpeciellern näher beſtimmt werden müſſen, legt die vorliegende Ermahnung nach Luc. 12, 33. aus und gewinnt dadurch das Ergebniß, daß das Almoſengeben das vornehmſte Mittel ſei, ſich einen himmliſchen Schatz zu erwerben. Auch der auct. op. imp., die glossa ord., Janſen u. A. beziehen es specialiter auf das Almoſengeben, die glossa bemerkt indeß beſchränkend: etsi specialiter de eleemosyna monentur, tamen de omni opere virtutum accipitur, quia quidquid pro deo fit, in eo aeternaliter recipiemus.

Da die Schätze des Morgenländers im Alterthum und auch noch jetzt zum Theil in köſtlichen Kleidungsſtücken beſtanden (Eſra 2, 69. Nehem. 7, 70. Hiob 27, 16. Jak. 5, 2.), welche von der Motte verzehrt werden (Hiob 13, 28. Jeſ. 50, 9. 51, 8.), ſo iſt die Motte ohne Zweifel auf dieſe Gattung von Schätzen zu beziehen. Dann wäre nahe gelegt, auch bei βρῶσις und vielleicht ſelbſt bei κλέπται an eine beſtimmte Gattung von Schätzen zu denken. Was nun βρῶσις betrifft, ſo hat dies nachweislich nur die allgemeine Bedeutung Fraß, Zernagung. Aber von Clericus, Michaelis, Kuinöl*) iſt die Bedeutung «Kornwurm» angenommen worden, welche, wenn ſie ſich vertheidigen läßt, den Vortheil gewährt, als die zweite Gattung von Schätzen, an das Getreide zu denken, wobei man an Luc. 12, 18. erinnern kann, und bei κλέπται an Gold und Silber**). Kuinöl ſtützt ſich auf Mal. 3, 11., wo die LXX. אֹכֵל mit βρῶσις überſetzt haben. Daraus wird indeß eben ſo wenig bewieſen werden können, daß βρῶσις geradezu den Kornwurm be-

*) Ob auch von Theoph. iſt zweifelhaft. Er hat: σὴς μὲν καὶ βρῶσις ἀφανίζει βρώματα καὶ ἱμάτια, κλέπται δὲ χρυσίον καὶ ἀργύριον. Aber der Aeth. hat βρῶσις von einem mottenähnlichen Thiere verſtanden, ſ. Bode ev. Matth. ex vers. aethiop. interpr. S. 54.

**) So werden in einem Fragment von Menander als drei innerliche Verwüſter der Dinge nebeneinandergeſtellt: οἷον ὁ μὲν ἰὸς, ἂν σκοπῇς τὸ σιδήριον, τὸ δ' ἱμάτιον οἱ σῆτες, ὁ δὲ θρὶψ τὸ ξύλον, Menandri reliquiae ed. Meineke S. 198.

bezeichne, als aus dem βρωτήρ, welches Aquila Jes. 50, 9. für Motte gesetzt hat, daß βρωτήρ die Motte heiße. Die LXX. haben übersetzt, als ob אֹכֵל stünde, wie sie dieses auch Jes. 55, 10. thun, wo sie לֶחֶם לָאֹכֵל übersetzen ἄρτον εἰς βρῶσιν. Clericus kommt jener Erklärung durch Vergleichung mit חָסִיל zu Hülfe, eigentlich der Fresser, nachher die Heuschrecke *). Was kann indeß durch diese Vergleichung gewonnen werden? Dies Wort zeigt doch nur, daß Heuschrecken im Hebr., namentlich in der Poesie, Fresser genannt worden sind, und daß βρωτήρ im Griech. des N. T. allenfalls Heuschrecke heißen könnte. — Eher ließe sich mit Bretschn. Lex. 3. A. auf ep. Jer. V. 12. verweisen, wo es von den Götzen heißt: οὐ διασώζονται ἀπὸ ἰοῦ καὶ βρωμάτων, und wo sich vielleicht mit Bretschn. der Rost auf die metallenen Götzenbilder, die βρώματα in der Bed. Motten auf die Kleider der Götzen beziehen ließen, doch natürlicher ist es bei βρώματα an die hölzernen Statuen zu denken, die durch Fäulniß, Holzwürmer u. s. w. zu Grunde gehn **). Weit verbreitet ist die Annahme der anderen speciellen Bed. Rost, so Vulg., kopt. Uebers., Ulphilas, Er., Luth., Grot., Beng., Mey. So kommen bei den Klassikern, wo die Vergänglichkeit des irdischen Gutes beschrieben werden soll, öfter Motten und Rost neben einander vor ***), auch Jak. 5, 2. 3., wo selbst vom Rost der edeln Metalle gesprochen wird. Möglich daß die hebr. Sprache kein besonderes Wort für Rost besaß, im Syr. wird das Wort ܫܚܘܬܐ corruptio gebraucht †). Doch bleibt die Annahme

*) Mich. wollte die Bed. in seinen Anm. für Gelehrte rechtfertigen, wozu er aber nicht kam.

**) Die Motte kommt auch sprüchwörtlich im Arab. als zerstörendes Thier vor, افسد من السوس «verderblicher als die Motte», s. Meidani, proverb. n. 4399.

***) Auch die Münstersche hebr. Uebers. des Matth. hat חָסִיל, die der Londoner Ges. zur Verbreit. des Christenth. unter den Juden hat הָאֹכֵל, die der Bibelges. hat הָחֶלְאָה (soll wohl חֶלְדָּה heißen), nach der Engl., wo moth and rost.

†) An unserer Stelle hat die Pesch. und die Philox. ܐܟܠܐ Wenn Michaelis, nach Castellus, dafür tinea, aerugo neben einander setzt, so ist dies äußerst ungenau, denn beide Bedeutungen zugleich wird

durchaus prekair. In der angef. St. ep. Jer. V. 12. (Baruch 6, 11.) ſteht *βρώματα* neben *ἰός*, auch hat wenigſtens das Rabbiniſche ein eigenes Wort für Roſt חֶלְדָּה. — Am ſicherſten bleibt man daher bei der allgemeinen Bed. ſtehn, wie dies auch von Bretſchn. Lex. 3. A. und Wahl in d. 3ten A. geſchehen iſt, vielleicht hat man in specie an Fäulniß zu denken. So haben das Wort Baſilius*) und Euthym. genommen; auch die Itala, welcher Auguſtin und der auct. op. imp. folgen, hat comestura gebraucht. Schon Beza vertauſcht das aerugo der Vulg. mit erosio. — Mit Caſaubon., Druſius, Hombergk ein Hendiadyoin anzunehmen = *σὴς βρώσσουσα* iſt ſchon deshalb unzuläſſig, da nicht *καὶ* ſteht, ſondern *οὔτε — οὔτε*. Auch an die Verzehrung durch Menſchen kann man nicht denken (ſ. auct. op. imp. und de Dieu), denn es iſt von aufbewahrten Schätzen die Rede, welche, wie der Calembourg der griech. Etymologen ſagt, *τίθενται εἰς τὸ ἀῤῥιον* (Luc. 12, 19.). — Es ſind alſo zwei Arten der Unſicherheit und Hinfälligkeit dieſer irdiſchen Schätze erwähnt, die natürliche Zerſtörung durch Thiere und innere Korruption und die gewaltſame Entwendung. Daß das Moment «auch das Kleinſte kann ſie zerſtören» hervorzuheben ſei (Baumg.-Cr.), möchten wir nicht glauben. *Διορύσσειν*, was hier von den Dieben gebraucht wird, kommt im Griech. auch ohne *οἰκίας* ebenſo vor, wie unſer einbrechen, daneben *τοιχωρυχεῖν* und *ἐκτοιχωρυχεῖν*; vgl. Hiob 24, 16.

V. 21. Wie in der Einl. S. 34. erwähnt wurde, hat Luk. K. 12, 33. dieſen Spruch vereinzelt, während er hier auf eine ſchöne, tiefſinnige Weiſe die Verbindung mit V. 22.

---

das Wort doch nicht haben; der Syrer hat vielmehr nur die Bed. erosio ausdrücken wollen, wie auch der Araber, welcher أكلة hat, welches mit Kesre unter dem Elif der Fraß, insbeſ. bei Avicenna der Beinfraß heißt, mit dreifachem Fatha aber auch die Verzehrer heißen könnte.

*) Hom. in Luc. 12, 18. Opp. T. III. p. 49. ſagt er: *τὰ ἐκεῖ* (*ἐν οὐρανῷ*) *ἀποτιθέμενα οὐ σῆτες καταβόσκονται, οὐ σὴς ἐσθὼν ἐπινέμεται, οὐ λῃσταὶ διακλέπτουσι.* An einer andern St., wo er den Ausſpruch anführt, in der Hom. XXI. c. 8., übergeht er *βρῶσις* ganz, wie auch Chryſ. an einigen St.

23. vermittelt. Als Grund, warum irdische Schätze nicht das Ziel des Menschen seyn dürfen, hatte schon das Vorige angegeben ihre Vergänglichkeit. Ein neuer Grund liegt darin, daß der Gegenstand des Strebens sich den Geist assimilirt. In jedem Triebe liegt eine Verwandtschaft, eine Sympathie mit dem Objekte, auf welches er hintreibt. Da vorher die Art der Güter durch die zwei Sphären, in denen sie sich befinden — oben und unten — charakterisirt war, so wird jener Gedanke so ausgedrückt: die καρδία bewegt sich in der einen oder der andern Sphäre, d. i. sie assimilirt sich ihr — eine tiefe Wahrheit, die sich auch noch specieller anwenden läßt, wie man gesagt hat: der Geizige wird zum Stein, der Wollüstling wird zum Thier, der Hochmüthige zum Teufel. Luth.: «Was dem Menschen liebet, das ist sein Gott. Denn da trägt ihn sein Herz zu, gehet Tag und Nacht damit um, schläft und wacht damit, es sei Geld oder Gut, Lust oder Ehre». — Die Lachmannsche Lesart σου ist vielleicht vorzuziehen, weil ὑμῖν aus Luk. herübergekommen seyn kann (Griesb. comm., de Wette).

V. 22. 23. Nach Calv., Kuinöl, Paulus u. A. ist dieser Spruch ohne innern Zusammenhang angereiht. «Hier fängt, heißt es bei Br. Bauer a. a. O. I. S. 364., der Ev. zu ermatten an, seine Kräfte verlassen ihn und er verzweifelt daran, den reichen Spruchschatz, den er durchaus für die Bergpredigt verwenden will, diesen Schatz von Perlen auf Schnüre aufgereiht dem Leser schenken zu können». Daß bei Lukas K. 11, 34—36. der Zusammenhang befriedigender sei, wird man wohl kaum behaupten können, wiewohl neuerlich Neander (Leben Jesu 3. A. S. 270.) eine sinnreiche Ausdeutung versucht hat. Dagegen dürfte jene Gedankenverbindung, welche schon Chrys., Euth. andeuten, ebenso Bucer, Olearius, Mich., Fritzsche, sich durchaus als begründet erweisen. Bucer, nachdem er von der Stelle bei Luk. gesprochen, fügt hinzu: verum hic pulchra et patente consequentia haec collatio prioribus subjecta est. Die καρδία, der Sitz der Affekte und Neigungen (s. Stirm in der Tüb. theol. Zeitschr. 1834. 3. S. 53 f., Beck bibl. Seelenlehre S. 88 f.) wird irdisch, wenn sie auf das Irdische sich richtet. Darum soll das innere, von Gott gegebene Auge sich

ein klares Urtheil über das höchste Gut zu erhalten suchen, damit das Herz nicht irregeführt werde. Hiemit haben wir einen Unterschied vorausgesetzt zwischen dem ὀφθαλμὸς ὁ ἐν σοί und der καρδία. Doch wäre auch wohl möglich, wie Chrys. es annimmt, daß die καρδία, wie das hebr. לֵב, zugleich die Erkenntnißkraft mit in sich schließt; so setzt Justin M. Apol. I. c. 15. bei Anführung von V. 21. geradezu ὁ νοῦς. Dann läge zugleich mit darin, daß die Liebe zum weltlichen Gute das innere Auge verblendet. So Erasm.: si lux animi non est vitiata caligine falsarum opinionum malarumque cupiditatum, si mentis oculus non alio dirigit aciem, quam ad verum scopum, quidquid agitur in vita, gratum Deo est. Unrichtig ist dagegen die Deutung von Aug., Druthmar, Zeger, nach welcher das Auge die Willensrichtung, die intentio, bezeichnen soll und das σῶμα die Handlungen.

Der erste Satz ὁ λύχνος — ὁ ὀφθαλμός stellt eine παροιμία auf, der Satz ἐὰν οὖν κτλ. leitet eine Folgerung daraus ab, εἰ οὖν κτλ. macht die geistige Anwendung. Der Sinn des Auges ist der der schärfsten Wahrnehmung; er wird daher noch häufiger als der des Gehörs auf das geistige Wahrnehmen übertragen, z. B. Aristoteles topic. I. 14.: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, s. viele andere Beispiele bei Grotius und Wetstein *). Ferner ist das Licht als Bezeichnung des Mediums der sinnlichen Wahrnehmung Bezeichnung des sinnlichen Auges, τὰ φάεα bei Homer, lumina im Lat., und dann übergetragen auf das geistige Gebiet des geistigen Wahrnehmens. Τὸ φῶς τὸ ἐν σοί ist demnach so viel als ὁ ὀφθαλμὸς ὁ ἐν σοί, und da der Erlöser hier nicht zu Christen insbesondere spricht, sondern eben wie Mtth. 13, 12. das allgemeine Gesetz angiebt, nach welchem ein Wachsthum des Lichtes und des Lebens beim Menschen Statt findet, so läßt sich dieser Ausspruch benutzen, um daraus

*) Vgl. die schöne Stelle bei Isidorus Pelus. I. II. ep. 112., wo er das Auge am obersten und edelsten Theile befindlich mit der Sonne in der Himmelshöhe vergleicht, wie wiederum andererseits die Dichter die Sonne das Weltauge nennen, Ovid. Metam. IV. v. 226. In der heil. Schrift ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας Eph. 1, 18. Offenb. 3, 18. Mrc. 8, 8. Ps. 119, 18.

zu erweisen, daß nach der Lehre Christi in jedwedem Menschen ein Grad der Einsicht in das Wahre vorhanden sei, und mehr als aus anderen fälschlich angeführten Stellen hätten die Theologen aus dieser erweisen können, daß Christus keine totale Depravation der Menschennatur lehrt. Calvin: lumen vocat Christus rationem, quantulacunque in hominibus reliqua manet post lapsum Adae; wogegen Beza hier die recta ratio durch spiritus sanctus erklärt. Es heißt nun von dem äußeren Auge, daß es der Lichtquell sei, der den ganzen Leib licht mache. Vermöge der gliedlichen Verbindung nämlich des menschlichen Körpers braucht kein Glied ein eigenes Auge, sondern hat an dem Lichte Theil, dessen Organ das eine Auge ist, 1 Kor. 12, 14—18 *). Damit jedoch das Auge diesen Dienst leiste, darf es nicht πονηρός seyn. Vom äußeren Auge gebraucht, kann πονηρός hier nichts anderes bedeuten, als krank — wie wir sagen «ein böses Auge» — wie auch das Hebr. רַע, so bei den Griechen πονηρᾶς ἔχειν = κακῶς ἔχειν, das Gegentheil von ὑγιαίνειν; danach muß sich nun auch die Bed. von ἁπλοῦς bestimmen. In der Bed. gesund findet sich dieses Wort nicht, man könnte daher meinen, es sei in seiner eigentlichen Bed. zu nehmen, wie Elsner, Olsh.: «ein Auge, das nicht doppelt sieht»; die Doppelsichtigkeit ist Krankheit, und dies ließe sich dann recht schön mit Quesnel so auslegen: «welches nur Ein Objekt der Liebe kennt, Gott». Allein man muß doch davon ausgehen, welches hebräische Wort dafür gebraucht worden sei. Nun findet sich bei Aquilas und in den LXX. ἁπλοῦς als die Uebersetzung von תָּם, יָשָׁר = ὁλόκληρος, dies aber ist, wie integer, mit gesund sinnverwandt, so erklärt Theoph. ἁπλοῦς und πονηρός durch ὑγιής und νοσ'ὸης. Es wird damit das innere Auge für krank erklärt, sobald es aufhört nach dem höchsten Gute zu trachten. — Den Satz: τὸ σκότος πόσον erklärt Olsh.

*) Noch piquanter wäre der Gedanke daher ausgedrückt, wenn es hieße: ὅλον τὸ σῶμά σου ὀφθαλμὸς ἔσται. Maldon.: erit veluti oculatum, nam oculus perexiguus orbiculus ita toti corpori necessarium lumen praebet, ut, cum oculus purus est, totum omnino corpus oculus esse videatur.

mit Ergänzung des bloßen ἐστί: «der Zustand geistiger Finsterniß ist dann fürchterlicher als die leibliche», Mey. 2. A. «wie groß ist dann (da schon die Schadhaftigkeit des äußeren Auges in Finsterniß versetzt) die Finsterniß, nämlich: in welcher du dich befindest». So Grot., Wolzogen, Olear., Baumg.-Cr., Neand. Doch ist die Frage, ob man sich nicht den Vergleich bestimmter ausgeführt zu denken habe. Da in der leiblichen Sphäre das eine Glied als das erleuchtungsfähige den übrigen als den von Natur dunkeln gegenüber gestellt wird, sollte dies nicht auch in der geistigen beabsichtigt seyn? Dann bezeichnet τὸ σκότος das von Natur blinde Gebiet der Triebe, die erst vom λόγος durchdrungen werden müssen. Die Vulg. übersetzt: tenebrae ipsae, welches Hier., Aug. in jenem Sinne erklären. Der Syr., Ar., Aeth. haben: «deine Finsterniß», d. i. «das, was bei dir Finsterniß ist». Ebenso erklären Euth., Erasm., Bucer, Luth. Dann hat man hinzuzudenken: τὸ σκότος, πόσον σκότος ἔσται! Chrys. sagt: ὅταν γὰρ ὁ κυβερνήτης ὑποβρύχιος γένηται, καὶ ὁ λύχνος σβεσθῇ, καὶ ὁ ἡγεμὼν αἰχμάλωτος γένηται, ποία λοιπὸν ἔσται τοῖς ὑπηκόοις ἐλπίς; Erasm.: si ratio excaecata id judicat inprimis esse expetendum, quod vel contemnendum, vel neglectui habendum, in quas tenebras totum hominem rapiet ambitio reliquaeque animi perturbationes, quae suapte natura caliginem habent! Luth.: «Wen der Geiz bestanden hat, daß er scharret und kratzet, der hat schon eine Finsterniß im Herzen. Wo er aber zufähret und schmücket sich, daß es nicht gegeizet heiße, und nimmt also das Gewissen hinweg, daß man ihn nicht soll strafen, das heißt erst eine rechte doppelte Finsterniß».

Andere Erklärungen setzen Gleichniß und Ausdeutung in ein anderes Verhältniß und fassen im Zusammenhange damit den Sinn überhaupt anders. Der auct. op. imp. betrachtet das Ganze von ὁ λύχνος in V. 22. an als tropischen Ausdruck, so daß σῶμα auch schon in den ersten Worten, sowie nachher wieder in ὅλον τὸ σῶμα, das Ganze des Geistes bezeichnen würde. Viele nehmen ein unvollendetes Gleichniß an, die Anwendung beginne schon bei ἐὰν οὖν; man würde sich dann denselben Satz ἐὰν οὖν κτλ. zur Verdeutlichung nach der Parömie ὁ λύχνος — ὁ ὀφθαλμός noch

einmal denken können, nämlich im leiblichen Sinne gesprochen. So Aug., Erasm. (im Komm.), Luther, Piscator, Beausobre, Hammond, Clericus, Wetstein. Nach Aug. ist das innere Auge die intentio, der geistige Leib die Handlungen in allen ihren Theilen; nach Luth. ist das innere Auge «die Meinung und Verstand», unter dem geistlichen Leibe versteht er ebenfalls den Handel und Wandel. Dagegen haben Pisc., Beaus., Hammond u. A. ὀφθαλμὸς πονηρός nach dem Hebr. עַיִן רָע Sprüchw. 23, 6. 28, 22. Mtth. 20, 15. Mrc. 7, 22. in der Bed. mißgünstig genommen und ἁπλοῦς in der Bed. freigebig, welche man überhaupt für ἁπλοῦς an vielen Stellen des N. T. Röm. 12, 8. 2 Kor. 8, 2. Jak. 1, 5. allzu freigebig in Anwendung gebracht hat. So ergäbe sich dann der Sinn: «da durch das innere Auge ebenso der innere Mensch erleuchtet wird, wie durch das äußere der äußere, so wird, wenn dein inneres Auge wohlwollend, freigebig ist, dein ganzer Mensch an diesem Tugendlichte Antheil haben». Gegen diese Fassung zeigt Olearius, daß ἁπλοῦς wenigstens nicht geradezu freigebig heiße, sondern nur wie liberalis die Freigebigkeit mit in sich schließe; vielmehr müßte der Gegensatz von ὀφθαλμὸς πονηρός in der Bed. mißgünstig ὀφθαλμὸς ἀγαθός seyn. Auch wäre der Vergleich nicht koncinn; da die Bed. mißgünstig im Hebr. am äußeren Auge haftet, so müßte eigentlich auch σῶμα vom äußeren Leibe verstanden werden, was doch nicht angeht.

V. 24. Die Gesundheit des innern Auges bestand darin, das wahre, höchste Gut als das alleinige zu erkennen; diesem muß also alles Andere, der Liebe zu diesem die zu allem Anderen untergeordnet werden. Jedes ἐπαμφοτερίζεσθαι auf dem religiös-sittlichen Gebiete, jede Nebenordnung eines andern Gutes neben das höchste, giebt abhängigen Gütern eine ihnen nicht zukommende Selbstständigkeit, erhebt sie zu göttlicher Würde, und heißt daher in der Schrift: εἰδωλολατρεία Kol. 3, 5. Phil. 3, 19. Δουλεύειν bezeichnet in dem Nachfolgenden eben ein solches Verhältniß zu einem Gute, in welchem dasselbe zum absoluten κύριος gemacht und keiner anderen Potenz untergeordnet wird *). Wird aber das irdi-

*) Chrys.: πῶς οὖν ὁ Ἀβραάμ, φησι, πῶς ὁ Ἰὼβ εὐδοκίμη-

sche Gut nicht als ein Gotte und göttlichen Zwecken untergeordnetes gefaßt, so verlangt es auch andere Bestrebungen von dem Menschen, als Gott selbst, Bestrebungen, die dem göttlichen Willen widersprechen, und so ergeben sich zwei κύριοι von verschiedener Willensrichtung. Als solche von verschiedener Willensrichtung müssen wir nun diese κύριοι auffassen, denn, wie schon Chrys. richtig bemerkt, zwei Herren mit Einer Willensrichtung sind eigentlich nicht zwei, sondern einer, wie denn auch das Streben nach irdischem Gute, sobald es dem göttlichen Willen untergeordnet wird, das Streben nach Gottseligkeit durchaus nicht ausschließt. Zwei so verschiedenartigen Herren kann nun aber nicht zugleich gedient werden, ohne daß der eine dem andern nachgesetzt, somit ihm untergeordnet und seiner κυριότης beraubt wird, und zwar gilt das von jedem von beiden, da jeder auf Absolutheit Anspruch macht.

Ὁ εἷς und ὁ ἕτερος sind einander gegenübergestellt und zwar ist der εἷς und ἕτερος im zweiten Gliede des V. derselbe, als im ersten. Man erwartet alsdann allerdings τοῦ ἑνός, damit bestimmter auf eben den vorangegangenen εἷς zurückgewiesen werde, doch läßt sich auch das artikellose εἷς an dieser Stelle begreifen. Man denke es sich so: «oder er wird Einem (nicht Beiden) anhangen und den betreffenden Andern verachten» (Mey. 2. A.). Aber auch so dünkt es Mehreren, daß, wenn man καταφρονεῖν ganz in demselben Sinne nehme wie μισεῖν, und ἀντέχεσθαι in dem Sinne von ἀγαπᾶν, der Satz tautologisch werde. Da nun nach dem Sprachgebrauche der modernen Sprachen καταφρονεῖν schwächer ist als μισεῖν, so lag es am nächsten, auch ἀντέχεσθαι für schwächer zu halten, als ἀγαπᾶν, und Grotius, welchem sich Kuinöl anschließt, übersetzt daher so: futurum enim, ut aut hunc amet, illum oderit, aut certe alterum curet

---

σε; μή μοι τοὺς πλουτοῦντας εἴπῃς, ἀλλὰ τοὺς δουλεύοντας. ἐπεὶ καὶ ὁ Ἰὼβ πλούσιος ἦν· ἀλλ' οὐκ ἐδούλευε τῷ μαμμωνᾷ, ἀλλ' εἶχεν αὐτὸς καὶ ἐκράτει, καὶ δεσπότης (αὐτοῦ) οὐ δοῦλος ἦν. — Auch bei Klassikern bezeichnet δουλεύειν τινὶ πράγματι das absolute sich Hingeben an eine Sache, so Plato Phaedon. p. 66. D., de Rep. l. VI. 494. D.

neglecto altero; andererſeits ſuchte Caſaubonus und Raphel (ähnlich auch Er. Schmid, desgl. Baumg.-Cr. mit Verweiſung auf 1 Theſſ. 5, 14.), dem ἀντέχεσθαι eine ſtärkere Bedeutung als dem ἀγαπᾶν zu vindiciren, ſo daß der Sinn entſtände: vel unum odio habebit alterum amans, aut etiam, licet amet utrumque, fieri poterit, ut, dum in alterius voluntate exsequenda erit intentior, erga alterum se gerat negligentius. Aber daß ἀντέχεσθαι «einem anhangen» mehr ſage, als ἀγαπᾶν, läßt ſich nicht behaupten. Steht nun ἀγαπᾶν und ἀντέχεσθαι parallel, ſo wird man daſſelbe auch bei καταφρονεῖν und μισεῖν erwarten, und um eine vollkommene Gleichſtellung zu erhalten, iſt dann nicht nöthig, den Begriff von καταφρονεῖν zu ſchärfen, ſondern der von μισεῖν iſt zu ſchwächen. Es war bis jetzt gewöhnlich, mit Beziehung auf die Stellen Luc. 14, 26. Joh. 12, 25. Röm. 9, 13. μισεῖν im Vergleiche = postponere zu nehmen. Die ſtrengere philologiſche Schule der neuern Zeit hat die Berechtigung dazu beſtritten. Daher wird ſie auch von Olsh. zu Luc. 14, 26. und hier nicht zugegeben; er weiſt hier darauf hin, daß da, wo die Herren entſchiedene Antipoden ſind, auch die Diener wechſelſeitig zu Antipoden und Haſſern des andern Herrn werden — etwa wie es die alte italieniſche Komödie vorführt. Ich hatte mich in den früheren Aufl. ſo erklärt: «Es kommt darauf an, ob ich, wo beim Wählen ein entſchiedenes Nachſetzen hinter den Andern Statt findet, dies Verhältniß nach dem betrachte, was dabei noch Poſitives von Liebe denkbar iſt, oder nach dem Negativen, was an der Liebe fehlt. Im letztern Falle kann ich jedes Nachſetzen als zu dem Gebiete des Haſſens gehörig betrachten; ſo bei den Hebräern 5 Moſ. 21, 16. 1 Moſ. 29, 31. Mal. 1, 2. 3.» Dieſe Anſicht liegt nunmehr auch dem zu Grunde, was Fritzſche zu Röm. 9, 12. (II. S. 304.) über den Gebrauch von μισεῖν ſagt, nur mit der näheren Beſtimmung: homines orientales pro majore sua animi concitatione ibi rei amorem autodium et sentire et enunciare, ubi nos, qui sumus in occidentalibus plagis minus irritabiles, nihil nisi rei studium aut neglectionem sentimus et eloquimur. Man wird zuzugeben haben, daß die verſchiedene Anſchauungsweiſe urſprünglich ſich auf eine

verschiedene Art zu fühlen gründet, doch ist der Sprachgebrauch einmal fixirt, mit welchem Rechte ließe sich darauf bestehen, daß nun auch jedesmal das Gefühl wieder entstehen müßte, welches ihm seinen Ursprung gab? So hat denn nach unserer Ansicht Bretschn. nicht Unrecht, der im Lex. auch noch A. 3. erklärt: per μείωσιν minus diligo, posthabeo, während Wahl in der clavis A. 3. sich an Fr. anschließt.

Die Bedeutung von μαμωνᾶς (die Endung ᾶς, wegen des stat. emphat. im Chaldäischen) unterliegt keinem Zweifel. Das Wort kommt im Targum und bei den Rabbinen häufig vor, auch bei syrischen Schriftstellern (Assemani Biblioth. orient. III, 2, 122. 123.). Ebenso im Samaritanischen. Zum Ueberfluß erwähnt nun auch noch Augustinus: lucrum Punice mammon dicitur, wie denn die Targumisten es für das hebräische בֶּצַע setzen. Es ist also ein altes semitisches Wort. Desto mehr Schwierigkeiten unterliegt die Ableitung des Wortes, es kommt dabei zunächst auf die Schreibung an. So wie in vielen nom. propr., wie Γαββαθά, Γαββαθών, Κάδδης, Γόμοδδα die Schreibung mit einfachem und mit doppeltem Consonanten (s. meine Beiträge zur Spracherkl. des N. T. S. 122.) variirt, so auch bei μαμμωνᾶς. Die griechischen Väter schrieben meist mit Einem μ, z. B. Clem. Alex. Strom. VII. 875. IV. 577., Theod. Opp. I. 656., Basilius de bapt. l. II. quaest. 7.; dagegen Chrys., Euth., Theoph. mit doppeltem μ, ebenso die Vulg. und Hieron. an allen Stellen. Die Auctorität der codd. fand Griesbach hier schwankend, nahm aber μαμωνᾷ auf, so auch Lachmann. Daß nun dieses an sich die richtige Schreibart des Wortes sei, läßt sich nicht bezweifeln, da im Syrischen und Chaldäischen das Wort nur mit einem μ geschrieben wurde und Luc. 16, 9. die Schreibung mit einem μ ihr unbestrittenes Recht hat. Eine andere Frage ist freilich, ob nicht Matthäus ursprünglich der Volksaussprache, welche in fremden Worten eher die Sylben geschärft als gedehnt ausspricht, folgte. Bei Aufsuchung der Etymologie werden wir also von der Sprechung mit einfachem μ ausgehen müssen. Alsdann bietet sich als die nächste die Ableitung von מָמוֹן dar, mit der Annahme einer Contraction des ו, wie diese

Ableitung schon von Drusius, Castellus u. A. angenommen worden ist und zwar entweder in dem Sinne von creditum Dei, oder, was besser ist, quod in eis fidit homo. So im Samaritanischen מַאֲמִין, manens, sibi constans. Jes. 33, 6. und Ps. 37, 3. übersetzen die LXX. אֱמוּנָה durch θησαυροί und πλοῦτος; ähnlich ist der Gebrauch von חַיִל für Reichthum. Diese Ableitung ist unzweifelhaft der von ܡܢܐ, numerare = res numeratae vorzuziehen, welche Lorenz Fabricius in den Reliquiae syrae bei Crenius, Analecta philol. histor. S. 296. vertheidigt, und der, welche Michaelis Lex. syr. s. h. v. vorschlägt und Kaiser Commentar. quo linguae aramaicae usus ad interpretanda plura N. T. loca defenditur. Norimb. 1831. erneuert, wonach das Wort von ماں kommen soll; allein das Partic. ماموں heißt alumnus, cui de victu prospicimus, aber nicht der victus selbst *). Schleusner u. m. A. geben geradezu an, daß bei den Syrern ein dem Plutus entsprechender Gott den Namen Mammon geführt habe. Dies soll Tertullian ausdrücklich berichten, aber in der Stelle, worauf sich wohl diese Behauptung bezieht — denn die Stelle ist bei Schleusner nicht näher bezeichnet — adv. Marcion. l. IV. c. 33., findet sich der Art durchaus nichts. Schleusner verweist ferner auf des Casp. Barth adversariorum l. LX. Francof. 1648. Dort findet sich aber nichts weiter, als daß Barth l. LIV. c. 4. nach dem Vorgange einiger Aelteren unter dem Mammon den Teufel versteht; zum Belege dafür citirt er aber nur den obscuren Grammatiker Papias (aus dem 11ten Jahrh.), der in seinem Glossarium sagt: mammona daemon ille dicitur, qui divitiis et lucris carnalibus praeest.

*) Einer eigenen Ableitung scheint Hieron. gefolgt zu seyn, welcher c. 121. ad Algasiam c. 6. sagt: mammona autem non Hebraeorum sed Syrorum lingua (durch diese ausdrückliche Angabe sehen wir, daß das Wort erst in die rabbinische Sprache eingewandert ist) divitiae nuncupantur, quod de iniquitate collectae sunt. Vallarsi vermuthet, daß Hieronymus das Wort für komponirt hielt aus מָן אֲנִי und verweist auf Iren. haer. 3, 8., wo in einer dunkeln Stelle ebenfalls auf eine Zusammensetzung des Wortes hingedeutet wird.

V. 25. Ueber die Stellung des Abschnittes an diesem Orte und Luc. 12, 22. s. S. 34. und 395 f. Soll kein selbstständiges, Gott nicht untergeordnetes Streben nach dem irdischen Gute bestehen, so darf auch keine μέριμνα um dasselbe Statt finden. Diese ist nicht = σπουδή, es ist nicht die wohlgeordnete Beachtung der τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος Jak. 2, 16. Μεριμνᾶν περὶ τῶν βιωτικῶν (Luc. 21, 34.) ist mehr als σπουδὴν ἔχειν περὶ τῶν ἀναγκαίων *), wie die Etymologie von μεριμνᾶν es schon ausdrückt, indem es — ebenso wie μερμηρίζω von μερίς abzuleiten — das Streben bezeichnet, welches das Herz zwischen der Welt und Gott theilt, so daß man nicht ἀμερίστῳ καρδίᾳ bleibt, es setzt ein περισπᾶσθαι ταῖς διανοίαις voraus. Vgl. Sir. 34 (31), 1.: ἀγρυπνία πλούτου ἐκτήκει σάρκας καὶ ἡ μέριμνα αὐτοῦ ἀφιστᾷ ὕπνον. Mit Unrecht wird es daher von Mey. ein «willkührliches Rationalisiren» genannt, wenn die Ausleger μέριμνα von ängstlicher Sorge erklären, da dieselben doch nichts anders damit wollen, als auf den Unterschied von der σπουδή aufmerksam machen. Jene Fragen V. 31.: τί φάγωμεν, τί πίωμεν, sind es nicht Fragen ängstlicher Zaghaftigkeit? Ueberdies hat Luk. K. 12, 29. das ganz deutliche μὴ μετεωρίζεσθε (vgl. aber auch zu V. 34., welcher, wie es scheint, diesen Ausspruch beschränkt). — Der Ermahnung dient Folgendes zur Begründung: 1) das von Gott geschenkte Leben und Daseyn verbürgt dessen Erhaltung durch Gott, Chrys.: ὁ τὴν τρεφομένην σάρκα διαπλάσας, πῶς τὴν τροφὴν οὐ παρέξει; 2) zumal da der Mensch die edelste von Gottes Kreaturen (V. 26—30.). Danach wendet sich V. 31. der Gedanke zu V. 25. zurück. Ψυχή, Vulg. anima d. i. die Lebensseele, das Leben, wie Luth. übersetzt.

V. 26. 27. Jene Begründung am Schlusse von V. 25. erhält verstärktes Gewicht durch die Rücksicht darauf, daß Gott für die Kreatur, die unter dem Menschen steht und die nicht einmal im Stande für sich selbst zu sorgen, für das Thier — und selbst für das Pflanzenreich Sorge trägt und doch ist der

*) Hier hat die Vulg. für μεριμνᾶν no solliciti sitis, aber V. 27. besonders unpassend cogitans.

Mensch das edelste der Geschöpfe. Luther: «Da setzet er ein Exempel und Gleichniß zu der Vermahnung, zu Hohn, Spott und Schanden dem leidigen Geitz und Bauchsorge, daß er uns ja davon reisse, und zeige, was wir doch selbst sind: daß wir uns in unser Herz schämen müssen, dieweil wir ja viel höher, edler und besser sind, denn die Vögel, als die wir Herren sind, nicht allein der Vögel, sondern aller lebendigen Kreaturen und alle Dinge uns zu Dienste gegeben und um unsertwillen geschaffen sind; und doch nicht soviel Glauben haben, daß wir uns trauen, mit solchem allen zu ernähren, das Gott uns eingethan und geben hat, so er doch den kleinsten Vögelein, ja den allergeringsten Würmlein, als unsern geringsten Knechten, ohne alle ihr Sorgen und Denken täglich ihre Nahrung und Speise giebt, die doch gar nichts sammlen, noch Vorrath schaffen, weder säen, noch, wenn gesäet ist, einärnten könnten». Dieser Gedanke wird verstärkt durch die Bemerkung V. 27., daß die Sorge auch nicht einmal ihr Ziel zu erreichen vermag. — Es giebt sich in diesen Aussprüchen ein gesundes Gefühl für die Erscheinungen in der Natur zu erkennen, wie es zwar die Psalmen aussprechen (vgl. über die göttliche Fürsorge für die Thiere Ps. 104, 27. 147, 9. Hiob 38, 41.), pharisäischer Frömmigkeit aber gewiß fremd war. Um die göttliche Fürsorge für die Nahrung zu veranschaulichen, wird das Thierreich, nachher mit Rücksicht auf die Kleidung das Pflanzenreich zum Beispiel gebraucht. Wenn Luk. statt der Gattung τὰ πετεινά die besondere Species, die Raben, erwähnt (K. 12, 24.), so dürfte dies, wie S. 35. erwähnt wurde, ein Zeichen geringerer Ursprünglichkeit seiner Relation seyn. Der Gen. τοῦ οὐρανοῦ bezeichnet im Allgemeinen das Verhältniß der «Theilnahme, der Zugehörigkeit», also: «deren Element der Himmel ist», wie es sonst heißt: «die Thiere des Feldes, die Fische des Meeres». Der Zusatz τοῦ οὐρανοῦ ist nicht müßig, er veranschaulicht die sorglose Ungebundenheit dieser Geschöpfe, wie es nachher auch in ähnlicher Beziehung heißt: τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ. Diese Thiere sind unvermögend durch Arbeit sich ihre Speise zu verschaffen, wie der Mensch dies kann, und dennoch nährt sie derjenige, welcher der Vater der Menschen heißt (ὁ πατὴρ ὑμῶν). Die auf die Speise bezügliche Arbeit wird nach

ihren drei Hauptgeschäften erwähnt: das Säen, das Aernten, das Sammeln in die Scheuern. — Eine eigenthümliche und — wie aus der Polemik dagegen von Hieron. und Aug. hervorzugehen scheint — in der abendländischen Kirche verbreitete Allegorie ist die des Hilarius, wonach die Vögel wegen Eph. 2, 2. die unreinen Geister seyn sollen, die Lilien die guten Engel, die ohne ihr eignes Würken in ewiger Unschuld Gottes Herrlichkeit genießen; das Gras, was für den Ofen bestimmt ist, die zur Verdammniß bestimmten Heiden.

V. 27. verstärkt den Gedanken; es kann nämlich die Sorge auch nichts ausrichten. Ἡλικία hat die Bed. Statur und Lebenslänge; die erstere in der Vulg., dem Syrer, Chrys., Erasm. in der Paraphrase, Luther, Calv., Beza, Grot., Fritzsche, die letztere Erasm. in den annot., Gusset in den Vesp. Gron. S. 398., Hammond, Wetstein und alle Neueren außer Fritzsche. Meyer ist der Ansicht, daß schon der Zusammenhang für die Bed. «Lebenslänge» spreche, da vorher von der τροφή der Erhaltung des Lebens die Rede gewesen. Jedenfalls entscheidet dies dafür, daß von einem geringen Maaße die Rede seyn muß, eine Elle aber für die Statur ein übermäßiger Zuwachs ist, vgl. οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν ποιῆσαι, K. 5, 36. Auf das Vermögen zu etwas Geringem weist auch der Zusatz bei Luk. K. 12, 26.: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε; Fritzsche vermißt bestimmte Beispiele dafür, daß auf die Lebenslänge das Ellenmaaß angewendet worden sei, in einigen von ihm selbst angeführten Beispielen aus Klassikern sei etwas Aehnliches nur scherzhaft geschehen. Allein das Leben ließ sich als stadium auffassen (Hiob 9, 25. Apg. 13, 25. 2 Tim. 4, 7.) So wird Ps. 39, 6. die Lebenslänge mit einer Handbreite (טְפָחוֹת) verglichen. Aus den Klassikern ist verglichen worden Diog. Laert. 8, 16. σπιθαμὴ τοῦ βίου; Alkäus bei Athenäus l. X. c. 7. δάκτυλος ἁμέρα; Mimnermus bei Stobäus Tit. 98. ed. Gaisf. T. III. 282.: ἡμεῖς..... πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης τερπόμεθα; vgl. Hammond, Alberti, Wetstein.

V. 28—30. Hinsichtlich der Kleidung hätte der Erlö-

ser abermals auf ein Thier verweisen können, etwa auf den Pfau, wie Solon, als er den Krösus demüthigen wollte; aber das von ihm gewählte Bild ist zarter und zugleich entspricht es seinem Endzwecke noch besser. Es weist nämlich an einem der unscheinbarsten Produkte der Schöpfung den herrlichsten Glanz der Bekleidung nach. Die Lilie, bei uns gewöhnlich weiß, im Orient noch häufiger roth, orangenfarbig und gelb — ihre schönste Art, die Kaiserkrone, κρίνον βασιλικόν — wächst im Orient auf dem Felde; insbesondere war das weite fruchtbare Weideland der Ebene Saron damit bedeckt, vergl. Hohesl. 2, 1. und Iken de lilio saronitico, dissertatt. Tom. II. Auch die alten klassischen Dichter besingen die Lilie mit dem Namen alba, candida, argentea. Die Herrlichkeit dieser Bekleidung der Blumen ist aber um so auffallender, je dürftiger ihr Daseyn ist; sie wächst wild (κρίνα τοῦ ἀγροῦ), sie verblüht schnell (man denke namentlich an den Orient, wo oft Ein Südwind in vier und zwanzig Stunden Alles welk macht, Ps. 90, 5. 6. 1 Petr. 1, 24. Horaz, Carm. I. 36, 16. breve lilium), und wenn das dürre Gras zur Heizung der Backöfen *) gesammelt wird, so wird sie mit abgepflückt. Χόρτος nämlich im 30sten V. bezeichnet die ganze Gattung der Feld- und Wiesengewächse, und begreift die Blumen mit in sich, wie חָצִיר, עֵשֶׂב. — Κοπιᾶν und νήθειν könnte man mit dem auct. op. imp. so auffassen, daß das eine die männliche, das andere die weibliche Arbeit bezeichnet, denn κοπιᾶν wird vom Feldbau gebraucht 2 Tim. 2, 6. Richtiger aber denkt man an die Pflanzung und Verarbeitung des Flachses zur Kleidung, so daß der Sinn ist: «die Blumen können sich nicht selbst ihre Kleidung bereiten». — Der Glanz der Blume wird mit dem jüdischen Ideal der Herrlichkeit zusammengestellt, als solches galten Salomo und Esther; von Salomo's Reichthum und namentlich seinem elfenbeinernen Throne handelt 1 Kön. 10, 18 ff. 2 Chron. 9, 17. Als der höchste Gipfel der Herrlichkeit wird die salomonische durch das οὐδέ, nicht einmal, bezeichnet. Die δόξα ist der ganze solenne apparatus des Königs in

*) Hieron. zu d. St. Thren. 5, 10.: solebant autem furni incendi non tantum ramalibus arborum, sed et floribus, postquam exaruerunt, quemadmodum et paleis et lolio.

seinem Staate, vorzugsweise aber das goldgestickte prächtige Gewand. Man kann Sir. 50, 8. vergleichen, wo es von dem Hohenpriester Simon, nachdem er vorher mit der Rose und Lilie verglichen worden, heißt: *ἐν τῷ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν στολὴν δόξης, καὶ ἐνδιδύσκεσθαι αὐτὸν συντέλειαν καυχήματος, ἐν ἀναβάσει θυσιαστηρίου ἁγίου ἐδόξασε περιβολὴν ἁγιάσματος.*

Es ließe sich der Ausspruch mißbrauchen, als ob ein Gottvertrauen empfohlen werde wie das von Gichtel verlangte, welches ohne zu arbeiten sich der Fürsorge Gottes getröstet. Aber die Worte genau genommen verweisen ja nur darauf, daß, wenn Gott die vernunftlose Kreatur, die nicht zu sorgen und zu arbeiten vermag, erhält, er um so mehr die edelste Kreatur, welche eben kraft ihrer Vernunft zu sorgen und zu arbeiten vermag, nicht versäumen werde. Es ist nur von einer Sorge die Rede, welche so sorgt und arbeitet, als ob Gott nicht sorgte 1 Petri 5, 7.

V. 31. 32. Der Ausspruch geht wieder zurück auf den Gedanken in V. 25. und fügt eine Rüge der erwähnten Gesinnung hinzu. Es drückt sich in derselben der heidnische Charakter aus. In wiefern? Die Antwort hierauf wird mit bedingt durch die Ansicht über das durch das doppelte *γάρ* ausgedrückte Kausalverhältniß. Nach Meyer 2. A. dienen beide Sätze mit *γάρ* zur Begründung der Ermahnung, der erste giebt den Neben-, der andre den Hauptgrund an; so schon vorher Fritzsche und Käuffer z. d. St., auch Coccejus. Dieser Gebrauch von *γάρ* zur Anknüpfung eines zweiten Grundes ist allerdings klassisch (Bornemann ad Xen. symp. IV, 55.) und findet auch im Hebräischen bei כי statt, vgl. Gesenius thes. S. 679. und weiter unten zu K. 7, 14.; doch dürfte die Annahme desselben hier ebensowenig gerechtfertigt seyn als in Mtth. 24, 27. 28., auf welche Stelle von Käuffer verwiesen worden ist. Darf man nämlich voraussetzen, daß als das Charakteristische der Heiden dies angenommen wird, daß sie «von Gott nichts wissen» (1 Thess. 4, 5.), so dient der zweite Kausalsatz zur Erläuterung des ersten: «Ihr glaubt ja nämlich an den himmlischen Vater, welcher sich um die menschlichen Angelegenheiten bekümmert». Auct. op. imp.: gentes, quae vitas suas incerto duci eventu aestimant. Sonst ließe sich auch als das Charakteristische des

heidnischen Lebens jenes «Leben für die Gegenwart» ansehen, welches selbst Göthe (Winkelmanns Leben S. 397.) als den Grundcharakter des Heidenthums angiebt, wie auch Chrys. sagt: *τὰ ἔθνη, οἷς ὁ πόνος ἅπας κατὰ τὸν παρόντα βίον, οἷς λόγος οὐδεὶς περὶ τῶν μελλόντων οὐδὲ ἔννοια τῶν οὐρανῶν* *).

V. 33. Der Grundgedanke, welcher durch alles Vorhergehende von V. 19. an hindurchging, wird in Ein Gebot zusammengefaßt. Die christliche Moral hat namentlich seit Augustin jene Frage der antiken Ethik nach dem höchsten Gute dahin beantwortet, daß Gott als das höchste Gut bezeichnet wurde, wie denn auch V. 19. das Wohlgefallen Gottes als das Ziel des christlichen Strebens angab. Wird dieser Gedanke konkreter entwickelt, so führt er auf die Idee des Reiches Gottes, in welchem der Mensch als Glied dieses Organismus seine Bestimmung erlangt und seine Idee realisirt (vgl. über die Bed. der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* an dieser Stelle S. 82 f.). Der Erlöser hebt noch insbesondre aus dem weiten Umfang des Begriffs des Reiches Gottes dasjenige Moment hervor, auf welches es hier namentlich ankam, die *δικαιοσύνη* dieses Reiches. Wenn Luther, Calov, Stier diese *δικαιοσύνη* insbesondre von der paulinischen Gerechtigkeit aus dem Glauben verstehen wollen, so ist dieses nicht im Zusammenhange begründet, vielmehr ist *δικαιοσύνη* zu fassen wie K. 5, 6. 10. 20. 2 Petri 3, 13. Röm. 14, 17. *Προστίθεσθαι* bezeichnet das *πρόσδομα, μέτρον προσθήκη* (Tob. 5, 15. 12, 1. Epiktet 1, 8. 9.), im Lat. corollarium, mantissa, superpondium, welches zum Kauf oder zum Darlehen als Ueberschuß hinzugegeben wurde. Faßt man nun den Begriff des Ueberschusses streng, so widerspricht er dem *πρῶτον*, welches doch auch ein relatives Streben nach andern Gütern zuzulassen scheint. Stier will das Bedenkliche auf ähnliche Weise lösen, wie

*) Wenn von den Römern erzählt wird, daß sie den Tisch niemals völlig geleert wegnehmen ließen, um anzudeuten, daß immer für den andern Tag etwas übrig bleiben müsse; oder von Pythagoras, daß man sich nie auf den umgekehrten Scheffel setzen dürfe, weil immer noch etwas für den andern Tag übrig bleiben müsse, so darf das nicht zum Beweise des Gegentheils hierher gezogen werden, das war altväterliche Wirthschaftlichkeit.

Bengel, von welchem bemerkt wird: qui id primum quaerit, mox id unum quaeret. Doch dient das πρῶτον wohl nur dazu, alles andre Streben als ein untergeordnetes zu bezeichnen, worauf auch V. 24. hinwies; insofern läßt sich denn auch der Gedanke, daß alles Andre als Zugabe zufalle, in seiner Strenge fassen. In diesem Sinne sagt Aug.: ait: haec omnia apponentur vobis — ne cum ista quaeritis illinc avertamini, aut ne duos fines constituatis, ut et regnum Dei propter se appetatis et ista necessaria, sed haec (terrena) potius propter illud, ita vobis non deerunt. — Die Verheißung, daß die Frömmigkeit allen andern Segen in ihrer Begleitung haben werde, spricht auch 1 Tim. 4, 8. Mrc. 10, 30. aus. Als konkreter Beleg läßt sich anführen die göttliche Antwort auf Salomo's Gebet um Weisheit 1 Kön. 3, 12 f.: «Weil du solches bittest und bittest nicht um langes Leben, noch um Reichthum, noch um deiner Feinde Seele — siehe, so habe ich dir ein weises und verständiges Herz gegeben — dazu, das du nicht gebeten hast, nämlich Reichthum und Ehre». — Wohl nur als weitere Ausführung der Worte Christi ist jener Zusatz anzusehen, mit welchem bei Clem. Alex. Strom. I. 346. und Origenes T. III. de la Rue S. 762. des Herrn Worte angeführt werden: *αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.*

V. 34. V. 33. hatte durch Aussprechen des Grundgedankens den Abschnitt in einer bedeutungsvollen Spitze auslaufen lassen. Nur im nächsten praktischen Interesse folgt die Wiederholung der früheren Paränese, an welcher zunächst auffällt, daß sie der *μέριμνα* einen weitern Spielraum zugiebt, als vorher, daß sie nämlich nur für den morgenden Tag, für die Zukunft, ausgeschlossen wird; auch wird das Gebot hier durch ein geringeres Motiv begründet, die Rücksicht auf das eigene Interesse. Uebrigens ist die Form des Ausspruchs so ächt orientalisch, frisch und volksmäßig, daß die Ursprünglichkeit desselben nicht bezweifelt werden kann. — Es ist versucht worden, den anscheinenden Widerspruch durch gezwungene Auslegung zu entfernen. Der auct. op. imp. will, daß das crastinum das superfluum bedeute und *ἀρκετὸν κτλ.* erklärt

er gewaltſam: superflua quantacunque congregaveris, illa seipsa curabunt. Te quidem non eis fruente, ipsa autem invenient dominos multos, qui ea procurent sicut placuerit ipsis. Nach Aug. iſt das crastinum nur das temporale, non enim dicitur crastinus dies, nisi in tempore, ubi praeterito succedit futurum, ſinnreich wiewohl ſpitzfindig erklärt er dann ἡ ἄνριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς: ut, cum oportuerit, sumas cibum vel potum vel indumentum, cum ipsa scilicet necessitas urgere coeperit, aderunt enim haec, quia novit pater noster, quod horum omnium indigeamus. Mald. meint, eine allusio an die Bitte um das tägliche Brot annehmen zu dürfen, daß daher vielmehr eine sollicitudo petendi a Deo quam industria nostra quaerendi zugegeben werde. — Wollte man argute auslegen, ſo möchte man allerdings ſagen: das Sorgen bezieht ſich eigentlich ſtets nur auf den morgenden Tag, wenn man hierunter überhaupt das Zukünftige verſtehen darf, denn der gegenwärtige Augenblick nimmt ſtets durch ſeine κακία, d. i. durch ſeine Geſchäfte, den Geiſt vollſtändig in Anſpruch (ähnlich Olsh.). Allein, wenn auch ἄνριον einen längeren Zeitraum der Zukunft als bloß den nächſten Tag in ſich begreifen kann, ſo doch nicht einen kürzeren; ferner drückt κακία mehr aus als die Geſchäfte, eben im Gegenſatz zur μέριμνα des folgenden Tages bezeichnet es zugleich die mit der Arbeit des gegenwärtigen verbundene μέριμνα. Daher ziehen wir vor, mit Janſenius zu ſagen: ne putaremus, quoniam praecepit, ne simus solliciti, non debere nos laboribus parare quae ad victum et vestitum sunt necessaria, quales labores non possunt omnino esse sine aliqua cura et sollicitudine, totam hanc de abjicienda sollicitudine doctrinam terminaturus, tandem infert: nolite ergo etc. In ähnlichem Sinne ſpricht Chryſ., indem er an die Bitte um das tägliche Brot im V. U. erinnert: ὅπερ οὖν καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ. οὐ γὰρ εἶπε, μὴ μεριμνήσητε, ἀλλὰ, μὴ μεριμνήσητε ὑπὲρ τῆς ἄνριον, ὁμοῦ καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν παρέχων καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν προσηλῶν τοῖς ἀναγκαιοτέροις. Wollte man etwa aus der Geſtattung der μέριμνα für den gegenwärtigen Tag folgern, daß μέριμνα alſo nicht ein ängſtliches Sorgen bezeichnen kön-

ne, so können wir das nicht zugeben, denn auf eine Aengstlichkeit aus Besorgniß führt auch die κακία, die dem gegenwärtigen Tage beigelegt wird. Wir behaupten vielmehr, daß es dem Charakter eines Volksredners ganz angemessen sei, sich zuweilen zu begnügen, eine Sünde wenigstens auf ihr minimum zu reduciren, zumal wenn er, wie hier, gezeigt hat, daß sie eigentlich gänzlich ausgerottet werden sollte. Eine Beunruhigung, die würklich nur den vorliegenden Tag und was er mit sich bringt, vor Augen hätte, würde wenigstens mit jeder neuen Stunde desselben abnehmen müssen. Wäre nicht bloß die ängstliche Sorge, sondern jede Fürsorge unter μέριμνα zu verstehen, so hätte Christus wider diese Mahnung, für den folgenden Tag nicht zu sorgen, gefehlt durch sein γλωσσόκομον Joh. 12., Joseph durch seine Vorrathssammlung 1 Mos. 41., auch die Verweisung Salomo's auf das Beispiel der Ameise (Sprüchw. 6, 6 ff.) müßte verworfen werden. — Daß der Erlöser hier das untergeordnete Motiv vom eigenen Interesse gebraucht, könnte nur als verwerflich erscheinen, wenn das höhere übergangen wäre; nun aber, da es nicht übergangen ist, liegt gerade darin etwas recht Menschliches, es spricht sich das Mitleid mit den täglichen Sorgen der Menschheit aus. Anders wäre es nach Elsner, welcher unter κακία — sittlich gefaßt — eben das Laster der μέριμνα versteht, das aus Nachsicht durch ἀρκετόν auf ein gewisses Maaß beschränkt werde.

Von Wetst., Paulus u. A. werden hier fleißig als Parallelen Worte von Horaz citirt, wie diese: carpe diem, quam minime credulus postero, und: laetus in praesens animus, quod ultra est, oderit curare. Aber wenn dort die Sorglosigkeit aus dem Leichtsinn der epikuräischen ἡμερόβιοι kommt, hier aus dem V. 32. angeführten Grunde, was hat beides mit einander gemein? Wie oben gesagt wurde: dort wird die Sorge weggeworfen, hier wird sie auf den Herrn geworfen (1 Ptr. 5, 7.). Richtig sagt daher Olearius: verbis igitur non sensu plerasque illas sententias cum salutari salvatoris doctrina conspirare arbitramur, und treffend bemerkt Hilarius: jene von Christo empfohlene incuria sollicitudinis relaxatae non negligentiae est sed fidei.

Gewöhnlich wird ἡ αὔριον als Bezeichnung der Zukunft überhaupt angesehen. Was vom morgenden Tage gilt, hat natürlich auch Geltung für die Zukunft im Allgemeinen, doch darf man der Gnome ihre Schärfe nicht dadurch rauben, daß man dem αὔριον von vorn herein die Bedeutung der Zukunft giebt; es ist ja der morgende Tag dem heutigen entgegengesetzt. Sinnvoll ist die Prosopopöie, nach welcher der Tag selbst für seine Bedürfnisse sorgt, womit ausgedrückt wird, daß innerhalb der Sphäre jedes neuen Tages sich auch neue Hülfsquellen finden, wie dies für jeden Frommen auf erbauliche Weise Lebensbeschreibungen, wie die von Francke, Stilling anschaulich machen. Zwingli: adferet crastinus dies eas res, pro quibus tu sollicitus es, ut videas Deum tui curam gerere. Chrys.: ὅταν δὲ λέγῃ, ὅτι ἡ αὔριον μεριμνήσει περὶ ἑαυτῆς, οὐχ ὡς τῆς ἡμέρας μεριμνώσης ταῦτά φησιν, ἀλλ' ἐπεὶ πρὸς δῆμον ἀτελέστερον ὁ λόγος ἦν αὐτῷ, βουλόμενος ἐμφατικώτερον ποιῆσαι τὸ λεγόμενον, προσωποποιεῖται τὸν καιρὸν, κατὰ τὴν τῶν πολλῶν συνήθειαν φθεγγόμενος πρὸς αὐτούς. Daß solche Prosopopöien ächt orientalisch seien, ist von Schultens gezeigt zu Hiob 3, 3. und von Gesenius zu Jes. 8, 23. Wichtige Zeugen B G L S, und nach ihnen Lachm. lesen bloß ἑαυτῆς, die lat. Uebersſ. haben: ipse cogitabit, oder ipse cogitabit sibi oder de se cogitabit, einige wenige min. haben auch ἑαυτὴν, ἑαυτῇ. Da cod. A C D hier lückenhaft sind, so ist das Zeugniß überwiegend für Auslassung des τὰ, welches indeß schon von der Peschito ausgedrückt wird ܠܗ. Allein mit dem Gen. wird sonst μεριμνᾶν nicht konstruirt, nur mit Dat. und Akk. — Κακία, das Uebel, bezeichnet nicht sowohl die μέριμνα selbst als dasjenige, wodurch sie erweckt wird; die Vulg. hat malitia, weshalb Aug. eine Andeutung darauf annimmt, daß die Arbeit poenalis sei, aber schon Tertullian setzte das richtigere vexatio, denn auch bei den Klassikern bezeichnet κακία, κακότης das Unglück. Ἀρκετόν im neutr. adj. mit dem fem. subst. konstruirt, «etwas Ausreichendes», wie öfter auch im Lat., und nach Kühner griech. Gramm. II. S. 45. namentlich in Sentenzen und Sprüchwörtern.

Kapitel VII.

Vermischte Ermahnungen (V. 1—12.).

Es wurde S. 8. bemerkt, daß — nur mit ganz vereinzelten Ausnahmen — die verschiedensten älteren Ausleger gestehen, hier den Zusammenhang zu vermissen, Calvin, Bucer, Pellican, Chemnitz, Maldonat, Jansenius, ebenso auch die Neueren, doch mit Ausnahme von Olsh., Stier, Baumg.-Cr. Olsh. beschränkt sich darauf, als den verknüpfenden Gedanken dies anzugeben: «Den Charakter der Messiasjünger in seiner Eigenthümlichkeit den herrschenden Vorstellungen entgegen zu setzen, um das Neue und Göttliche in der Erscheinung des Evangeliums in demselben anschaulich zu machen»; in dieser Allgemeinheit ist nun hiemit nichts gesagt, da dasselbe ziemlich mit gleichem Rechte von jedem andern Abschnitte gelten konnte. Stier spricht von einem plötzlichen aber doch absichtlichen Uebergehen von dem Blicke in das Innere auf das Verhalten nach Außen. Nach Baumg.-Cr. hat K. 6, 1—18. die Heuchelei, V. 19—34. die Habsucht gestraft, nun soll sich die Rede K. 7, 1—12. zur Bestrafung des Uebermuths wenden; allein schon der Inhalt von K. 6, 19—34. ist so nicht richtig gefaßt und V. 7—11. in unserm Kap. widerspricht durchaus. Auch daß jetzt eine andere Klasse von Zuhörern angeredet werde, wird man nicht sagen können. Nach dem Verf. des opus imp. nämlich soll Christus von V. 1—6. insbesondre die Lehrer, mithin die Apostel ins Auge fassen; bei V. 6. läßt sich dies am ehesten behaupten, doch ist auch dies nur prekär. Wir vermissen den Fortschritt, indeß meinen wir, nachdem die Rede bis dahin einen nachweislichen Fortgang und Zusammenhang gehabt hat, auch wiederum von V. 12. an hat, daß es durchaus unwahrscheinlich ist, daß die folgenden Aussprüche ursprünglich so vereinzelt gethan worden seien. Richtiger wird

man daher ihre Vereinzelung als fragmentarische Erinnerung erklären, wie denn auch Luk. V. 1—5. mit dazwischengeschobenen Erweiterungen mittheilt, bei denen freilich zweifelhaft bleibt, ob sie ursprünglich in diesen Zusammenhang gehört haben. Nachdem K. 5. und 6. das christliche Verhalten gegen Gott dargestellt, scheint hier ein Abschnitt über das Verhalten zum Nächsten gefolgt zu seyn, worauf wenigstens V. 12. führt, wiewohl V. 7—10. dazu nicht paßt. Sollte derselbe vielleicht mit Hinweisung auf den Quell der Kraft zur Erfüllung geschlossen haben?

V. 1. 2. Diese Worte mit den folgenden bis V. 5. gehören zusammen. Daß *κρίνειν* nicht simpliciter das Urtheilen bedeutet, als ob jede Art der Beurtheilung ausgeschlossen werden sollte, versteht sich schon von selbst, es läßt sich aus dem Beispiele Christi und der Apostel beweisen, es folgt aus jener prophetischen Erklärung gegen diejenigen, welche «Böses gut und Gutes böse nennen und Friede, Friede sagen, wo kein Friede ist» (Jes. 5, 20. Ez. 13, 10.), und überdies zeigt es hier der Zusammenhang, theils indem mit dem *κρίνεσθαι* gedroht wird, theils indem das *ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κτλ.* auf ein ungerechtes Maaß geht, endlich indem V. 3. von einem verwerflichen *κρίνειν* die Rede ist, und zugleich in dem *τότε διαβλέψεις* ein rechtmäßiges *κρίνειν* zugestanden wird. Die Ansichten der Ausleger sind nur darin getheilt, ob der Begriff urtheilen mit irgend einer notio adjuncta festzuhalten sei, oder ob die Bed. verurtheilen anzunehmen. Das erstere z. B. Chrys.: *μὴ πικρὸς γένου δικαστής* (mit dem Beifügen, daß nicht von großen Vergehungen die Rede sei), Bengel mit dem Zusatze: sine scientia, amore, necessitate, Fritzsche mit der Dazunahme des Nebenbegriffs judicium praeceps, temerarium, de Wette: «beurtheilen mit der Nebenbedeutung der Geflissentlichkeit und Unlauterkeit bei eigner Fehlerhaftigkeit». Auch Aug. legt die Nebenbedeutung der temeritas hinein, indem er zuerst bemerkt: hoc loco nihil aliud nobis praecipi existimo, nisi ut ea facta, quae dubium est quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur. Quod enim scriptum est: ex fructibus eorum cognoscetis eos, de manifestis dictum est, quae non possunt bono animo fieri (vgl. *τὰ κρυπτά* 1 Kor. 4, 5.), und dann

das folgende κριθήσεσθε sinnreich so erklärt: temeritas, qua punis alium, eadem ipsa te puniat necesse est (so auch Druthmar, Radbert). Bei weitem die Meisten ziehen die Bed. «verurtheilen, verdammen» vor; so Greg. v. Nyssa *), Theoph., Euthym., Beza, Pisc., Olsh. Obwohl dieselbe nicht mit Piscator durch die synekdochische Figur totius pro parte erklärt werden darf und ebensowenig durch die Annahme, daß das simplex pro composito gesetzt sei, so läßt sie sich doch eben so wie die Bed. «strafen» aus dem hebräischen Sprachgebrauch von שָׁפַט שָׁפְטוּ rechtfertigen, vgl. Gesen. lex. man. s. h. v. und Wahl 3. A., auch Winer de verborum simpl. pro compositis in N. T. usu et causis 1833. S. 19., sie findet sich im N. T. Joh. 3, 19. 5, 29. Röm. 2, 1. 14, 3. u. a. Ob sie jedoch hier anwendbar, kann wenigstens bei Luk. zweifelhaft werden, welcher V. 37. nach einander hat μὴ κρίνετε und μὴ καταδικάζετε. Mit Rücksicht auf jene Stelle wird es vorzüglicher seyn, mit Paulus, Baumg.-Crus., Meyer die Bed.: «richterlich urtheilen» anzunehmen. Dann ist die Ermahnung gerichtet gegen das Sichaufwerfen zum Richter. Hierin liegt denn auch die temeritas und das supercilium; der besonnene und demüthige Christ wird nie ohne begründete Veranlassung zum Richter Andrer werden wollen. Wo solche gegeben ist, soll er aber auch zu richten vermögen, da ist das Richten nicht nur gestattet, es ist vielmehr eine Prärogative des erleuchteten Christen, die Gabe der διάκρισις τῶν πνευμάτων wird selbst unter die besondern χαρίσματα gezählt und geht aus der Würkung des Geistes Gottes hervor, 1 Kor. 12, 10. 2, 15. 1 Joh. 4, 1. 2 Joh. 10. 1 Thess. 5, 21. Jenes eigenmächtige Richten wird aber auch vom Apostel verworfen Röm. 14, 3.

Es ist noch der Nachsatz zu erwägen: ἵνα μὴ κριθῆτε und κριθήσεσθε. Hier besteht die Hauptdifferenz darin, daß nach der gewöhnlichen Ansicht vom göttlichen Gericht die Rede ist, dagegen nach Erasm., Kuinöl, Paulus, Fritzsche, de Wette von der menschlichen Vergeltung. Wollte man dies bloß im Sinne einer Klugheitsregel fassen — Pau-

*) Οὐ τὴν κρίσιν καὶ τὴν εὐγνωμοσύνην ἐκβάλλει· κρίσιν δὲ ὀνομάζει τὴν τραχυτέραν κατάκρισιν.

Lus: «gleichsam vor das Splittergericht jedes müßigen, leichtsinnigen Schwätzers gezogen werden» — so widerstritte ein solches Motiv dem Geiste der Bergpredigt, aber de Wette faßt den Gedanken tiefer, so daß nicht die Klugheit, sondern die Idee der sittlichen Wechselwürkung (vgl. V. 12.) das Motiv wäre, insofern nämlich der Richtende dem Richten der Anderen einen bösen Impuls giebt, auch werde zugleich dadurch an die eignen Fehler erinnert, durch die man einem Andern eine Blöße gebe. Berücksichtigt man V. 12. und namentlich die weitere Ausführung bei Luk., die allerdings an menschliche Vergeltung zu denken scheint, so wird man dieser Auffassung geneigt, wenigstens enthält die Gegenbemerkung von Meyer, daß «V. 2. auf die Nemesis geistlicher Verhältnisse bezogen keine durchgängige Wahrheit wäre und die Idee der Vergeltung in der Bergpredigt immer unter den messianischen Gesichtspunkt gestellt sei», keinen zwingenden Gegengrund. Denkt man sich die Vergeltung als vom göttlichen Gericht ausgehend, so liegt die Pointe darin, daß, wer sich gern zum Richter aufwirft, auch denjenigen als Richter erfahren werde, vor dessen Gericht er zu erzittern Ursach hat. — Schon durch das ἐν ᾧ κρίματι κρίνετε und das ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ist auf die übermüthige Lust am Richten und daher auf die Ungerechtigkeit des Gerichts hingewiesen. Dem Maaße des Uebermuths und der Lieblosigkeit wird das der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen, so daß, wie sich oben Aug. ausdrückte, die temeritas selbst das Urtheil ausführt. Der Ausdruck ist sprüchwörtlich und kommt auch im Talmud vor מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה «ein Maaß ums andre» (vgl. Capellus), daher sich auch derselbe Ausspruch Mrc. 4, 24. noch einmal in andrem Zusammenhange findet. Auch bei Hariri, Consessus IV. S. 38. ed. Schultens heißt es: وكلت للنخل كما كال لى على وفا الكيلى او بسخة «ich messe meinem Freunde wie er mir mißt, mit überfließendem Maaße oder mit kargem». — Ἐν wird von Meyer und den Aeltern in der instrumentalen Bed. genommen, besser als Bezeichnung der Gemäßheit, der Norm wie 2 Kor. 10, 12. und das hebr. ב (Matthiä II. 1140. 2. A.).

V. 3—5. Nachweis, wie es sich mit dem gewöhnlichen Richten verhält, nämlich so, daß man ein viel schärferes Auge

für die Fehler Andrer als für seine eignen zu haben pflegt. Dieser Sinn ist offenbar und zahlreiche Stellen der Alten haben dasselbe ausgesprochen *). Daß der Splitter ins Auge verlegt ist, wird dann nur so motivirt wie bei Beng.: pars corporis nobilissima, tenerrima, maxime conspicua. Allein es ist die Frage, ob nicht das τότε διαβλέψεις darauf führt, daß der Balken im Auge das Sehen verhindert. Mit geringerer oder größerer Bestimmtheit haben es viele Aeltere so gedacht. Aug., dem die glossa ord. folgt, sagt, das odium beim Tadel dessen, der in ira fällt, sei eine solche trabs, denn odium wird definirt inveterata ira und wo solche Gesinnung sei, da könne auch keine Besserung des Anderen erwartet werden. Der Sache nach liegt diese Ansicht auch dem, was Chrys. sagt, zu Grunde, wenn er daraus, daß man nicht bei sich selbst das Gericht anfängt, den Schluß ableitet, daß es auch nicht mit der die Besserung bezweckenden wahren Liebe geschehe: εἰ κηδόμενος ποιεῖς, σαυτοῦ κήδου πρότερον — εἰ δὲ σαυτοῦ καταφρονεῖς, εὔδηλον ὅτι καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐ κηδόμενος κρίνεις ἀλλὰ μισῶν καὶ ἐκπομπεῦσαι βουλόμενος. Erasm. Paraphr.: ut oculo judicamus ea, quae sunt corporis, ita animo judicamus ea, quae sunt animi. Proinde vitio careat oportet illud quo vitium alterius judicamus. Chemn.: propria emendatio docebit, quomodo illa sit quaerenda et exaedificanda in proximo. Beng.: qui se correcto alterum corrigit, non est judex perversus. Die neueren Ausleger aber, Paulus, Kuin., Fritzsche, Olsh. übergehen dieses Moment, de Wette, Mey. bestreiten es, nur Baumg.-Cr. ist mir beigetreten. Aber ich muß die Frage wiederholen, ob nicht τότε διαβλέψεις darauf führe? De W. macht dazu gar keine Bemerkung, Mey. erklärt gezwungen: «dann wirst du, wie ich erwarte (also das fut. imperativisch, wie Luth.),

*) Vgl. Grot., Pricäus, Alberti, Wetst., auch Vorst adagia N. T. Nur einige Aussprüche mögen hier Platz finden. Menander: οὐδεὶς ἐφ' αὐτοῦ τὰ κακὰ συνορᾷ, Πάμφιλε, σαφῶς, ἑτέρου δ' ἀσχημονοῦντος ὄψεται. Sosikrates: ἀγαθοὶ δὲ τὸ κακὸν ἐσμεν ἐφ' ἑτέρων ἰδεῖν, αὐτοὶ δ' ὅταν ποιῶμεν, οὐ γινώσκομεν. Plutarch: τί ἀλλότριον, ἄνθρωπε βασκαγώτατε, κακὸν ὀξυθερκεῖς, τὸ δ' ἴδιον παραβλέπεις;

scharf hinsehen, um herauszunehmen», es soll nur die Ermahnung darin liegen, das Beurtheilen nicht überhaupt zu unterlassen und V. 6. soll dann die Beschränkung zufügen, daß «die die Besserung Anderer bezweckende Thätigkeit ihre Grenzen habe». — Das Bild von Splitter und Balken gerade in dieser Beziehung scheint ein gangbares gewesen zu seyn. Im Traktat Bava Bathra des Talmud f. 10, 2. kommt der Ausspruch vor: «als jemand sagte: reiß den Splitter aus deinem Auge, antwortete er: reiß auch du den Balken aus deinem Auge» (s. Wetst.). Bei Hariri cons. VI. S. 237.: «ich sehe in deinem Auge den Balken und du wunderst dich, wenn du in meinem Auge den Splitter siehst». Der Splitter im Auge ist sonst bei den Arabern das Bild des Schmerzhaften (Schultens zu Hariri cons. VI. 238.), aber sie sagen auch قليل قذى العينين «ein Mann, der wenig Splitter im Auge hat» d. i. der richtig sehen kann. De Wette nun ist der Meinung, daß diese Parallelen «die offenbare Unrichtigkeit» der erwähnten Auffassung zeigen. Nun ist allerdings dies offenbar, daß die Sprüchwörter nicht das Moment der Trübung des Blickes durch den Splitter hervorheben, allein, da doch τότε διαβλέψεις darauf hinweist, warum sollte verwehrt seyn, anzunehmen, daß Christus es gedacht habe?

Ueber Einzelnes ist noch Folgendes zu bemerken. Κατανοεῖν «gewahrwerden». Ἤ dient zur Verbindung verwandter Gedanken, zeigt also hier an, daß dieselbe Wahrheit von einer anderen Seite aus ans Herz gelegt werden soll (s. V. 9.). Das fut. ἐρεῖς potential, dem lat. Konj. entsprechend (Winer Gramm. S. 323. 4. A.); ἔκβαλω der Konj. der Ermunterung, auch im Sing. (Kühner II. S. 101.). Διαβλέπειν «scharfsehen».

V. 6. Nach Mehreren ist der Zusammenhang hier insofern nachweislich, als, wie Einige meinen, zu dem entgegengesetzten Extrem, allzugroßer Laxheit des Urtheils, übergegangen werde (Beng., Olsh., Stier), nach Andern wird jene in διαβλέψεις liegende Ermahnung zu Zurechtweisungen beschränkt (Erasm., Rus, Mey.). Dagegen spricht schon Bucer aus: qua consequentia subjecta sint superioribus, non plane video. Sollte ein Gegensatz oder eine Beschränkung des Vorhergehenden beabsichtigt seyn, so dürfte

wohl eine dieses anzeigende Partikel nicht fehlen; wir verzichten daher auf Nachweisung des Zusammenhanges. Auch zu einer ausschließlichen Beschränkung auf Lehrer oder die Apostel (so mit Rücksicht auf den verwandten Ausspruch K. 10, 14. und den scheinbar entgegengesetzten K. 10, 27., der auct. op. imp., Chemnitz, Maldon. u. v. A.) liegt indeß kein Grund vor.

In der Erklärung ist zuerst zu erörtern derjenige Charakter, als dessen Typus die beiden Thiergattungen hier auftreten, sodann, was von dem Verhalten der Thiere gesagt wird, endlich das, was man ihnen nicht vorwerfen soll. Hund und Schwein werden im Alterthum öfters als unreine Thiere neben einander gestellt, Horaz epist. I. 2, 26. vixisset canis immundus vel amica luto sus. II. 2, 75. hac rabiosa fugit canis, hac lutulenta ruit sus. Priapeia 84. canisque saeva susque ligneo tibi lutosus adfricabit luteum latus. In den LXX. 1 Kön. 21, 19. 22, 38.: ἐξέλειξαν αἱ ὗες καὶ οἱ κύνες τὸ αἷμα αὐτοῦ καὶ αἱ πόρναι ἐλούσαντο ἐν τῷ αἵματι κτλ. Sprüchw. 26, 11. 2 Petr. 2, 22. Außerdem werden beide gesetzlich für unrein erklärte Thiere in der Schrift mit Verachtung erwähnt 2 Sam. 3, 8. 9, 8. 2 Kön. 8, 13. Mtth. 15, 26. Offenb. 22, 15. Sprüchw. 11, 22. Luc. 15, 15. 16. Im Tr. Bava Kama c. 7. §. 7. heißt es: לֹא יְגַדֵּל אָדָם אֶת־הַכֶּלֶב אֲבָל אִם כֵּן הָיָה קָטוּר בַּשַּׁלְשֶׁלֶת «Niemand darf einen Hund aufziehen; wer es aber wagt, der muß mit Ketten gebunden werden». Dem Hunde werden bei den Griechen, Römern, Hebräern, Arabern die Prädikate gegeben: λοίδορος, ἀναιδής, ἰταμός, dem Schweine: ἀσελγής, ὑπαρός, ἀκάθαρτος; s. über das Hierhergehörige Bochart hieroz. II. c. 56. 57. und Wetstein zu d. St. und zu Phil. 3, 2. Es kommt nun darauf an, ob dieselben hier zur Bezeichnung eines verschiedenen Charakters angeführt werden und daher zwei verschiedene Menschenklassen bezeichnen. Dies ist die gewöhnliche Annahme. Schon Chrys. macht den Unterschied, daß das eine Thier die Ungläubigen, das andere die schlechten Christen bezeichne: κύνας τοὺς ἐν ἀσεβείᾳ ζῶντας, ἀνιάτῳ.... ᾐνίξατο, καὶ χοίρους τοὺς ἐν ἀκολάστῳ βίῳ διατρίβοντας, Pel. I. I. c. 143., ebenso Isidor., Euth., Theoph., Grotius. Hieron.: quidam per ca-

nes eos intelligi volunt, qui post fidem Christi revertuntur ad vomitum peccatorum suorum, porcos autem eos, qui necdum crediderunt. Hilarius: canes, gentes; porci, haeretici, quia acceptam Dei cognitionem non ruminando disponunt. Aug.: canes pro oppugnatoribus veritatis, porcos pro contemtoribus. Erasm.: canis profanum animal, sus immundum. Die anderen Interpreten schließen sich gewöhnlich an Aug. an. Wird nun dieser Unterschied angenommen, so wird auch beiden Thieren ein verschiedenes Verhalten gegen die Gabe zugeschrieben. Die Hunde nämlich, welche im Morgenlande reißende Thiere sind (vgl. die Auslegung zu Ps. 22, 17.), bezeichnen die wüthenden Verfolger, welche, wenn das Heilige ihnen dargeboten wird, die Geber zerreißen; die Schweine solche, welche in der Lust versinken und die Gabe in den Koth treten. Um diese Erklärung herauszubringen, beruft man sich auf die Redeform, welche den Namen ἐπάνοδος oder ὑστέρησις führt, nach welcher von zwei verbundenen Verbis das erstere sich nicht, wie gewöhnlich, auf das erste von zwei vorhergegangenen Nominibus bezieht, sondern auf das zweite, und das zweite Verbum auf das erste Nomen, wofür man als Beleg Mtth. 12, 12. anführt (ausführlicher hierüber Hammond zu d. St.). Hier wäre indeß doch der Fall verschieden; dort nämlich sind Nomina und Verba in einem Satze verbunden, hier bilden sie zwei verschiedene Sätze; wenigstens würde man hier statt καὶ στραφέντες: ἢ στραφέντες erwarten. Kann das καὶ στραφέντες κτλ. auf das letzte Subj. bezogen werden, so wird man es auch nothwendig darauf beziehen müssen, da die entgegengesetzte Auffassung jedenfalls etwas Unnatürliches hat. Nun kann es aber nicht nur auf die χοῖροι bezogen werden, sondern es wird auch sehr natürlich darauf bezogen. Στραφέντες ist gerade das Wort, welches malerisch die Angriffsweise des Ebers (verres et aper) bezeichnet; oder will man es nicht so fassen, so bezeichnet es das Verhältniß des Ebers gegen die Gabe, worauf dann folgt, wie er sich gegen den Geber verhält. Die vor ihn hingeworfene Gabe tritt er mit Füßen, dann wendet er sich zur Seite, und greift auch den Geber an — das Bild ganz der Natur ange-

messen *). Dagegen ist es ungewöhnlich, den Hund geradezu als Bild des reißenden Verderbers zu bezeichnen; in den biblischen Stellen, wie in den Klassikern, ist er das Bild der ἀναισχυντία und dagegen der Wolf der Typus reißender Verfolger V. 15. Nach Chrys., Euthym., Grotius, Hammond, Lösner, ist στραφέντες im übergetragenen Sinne gleich μετενεχθέντες, μεταβληθέντες zu nehmen «plötzlich wild geworden zerreißen sie». Euth.: εἶτα στραφέντες ἀπὸ τῆς ἐπιπλάστου ἐπιεικείας εἰς φανερὰν ἐναντίωσιν. So würden heuchlerische Menschen bezeichnet, welche Lammessinn zeigen, ehe sie noch ins christliche Heiligthum eingeführt werden, nachher aber zu Wölfen werden, in welchem Sinne der Ausspruch auf die Häretiker bezogen wurde. Fritzsche setzt dieser Fassung entgegen, daß es dann τραπέντες heißen müßte, allein στρέφεσθαι kommt auch im Hellenist. als Uebersetzung von הָפַךְ in der übergetragenen Bed.: den Sinn ändern, vor Klagl. 5, 15. Jes. 34, 9. Ps. 30, 12. 2 Mos. 7, 15. Offenb. 11, 6. Doch paßt diese Auffassung weder zum bildlichen noch zum eigentlichen Sinne dieser Rede; nicht zum bildlichen: denn jene Thiere nehmen ja den reißenden Sinn nicht erst an, nachdem ihnen die Gaben vorgeworfen worden sind; nicht im eigentlichen Sinne von profanen Menschen: denn sie zeigen sich ja nicht gerade freundlich, bevor ihnen das Heilige mitgetheilt wird.

Erwägen wir nun die Worte, welche die mitgetheilte Gabe bezeichnen **). Μαργαρῖται wie gewöhnlich das Bild von etwas Köstlichem Mtth. 13, 45 f. bei den Orientalen namentlich köstliche Reden, s. Gesenius in Rosenm. Repert. I. 128. Wird man es für zu gekünstelt halten, wenn wir sagen, daß gerade Perlen absichtlich gewählt seien, weil sie mit der gewöhnlichen Speise der Schweine, mit den Erbsen, Eicheln, Aehnlichkeit haben? Man erinnere sich, wie geschickt Mtth. 13, 22. Luc. 8, 14. gerade die Dornen ge-

*) Von der Angriffsweise des Ebers Horaz carm. III. 22. verres obliquum meditans ictum. Ovid. Heroid. IV. 154. obliquo dente timendus aper. — Das Zertreten und Zerreißen Plautus Trucul. II. 2, 13.

**) Vgl. von den Sprüchwörtern der Alten Sprüchw. 11, 22. und τί κοιγὸν κυνὶ καὶ βαλανεῖῳ;

wählt sind, um die *μέριμναι* und *ἡδοναὶ τοῦ βίου*, die den Menschen verstricken, zu bezeichnen, wie V. 9. 10. der Stein genau dem Brot, der Fisch der Schlange entspricht, ebenso K. 7, 16. — dazu kommt, daß das Zeitwort *βάλλειν*, vorwerfen, gewählt ist. — Von *τὸ ἅγιον* ist die allgemein recipirte Erklärung die, welche es abstrakt faßt: «das Heilige», daher das kirchliche Apophthegma *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, daher denn auch bei den Kirchenvätern in den Anführungen der Stelle allgemein — Griesbach erwähnt nur Orig. und Chrys. — *τὰ ἅγια* viel öfter als der Singul., s. z. B. Theodoret Opp. I. 1049. 1441. II. 1300. u. A. Das exegetische Gefühl sträubt sich jedoch, hier diese abstrakte Bedeutung anzunehmen; neben den den Eicheln entsprechenden *μαργαρῖται* erwartet man eine Speise, wie sie den Hunden gegeben zu werden pflegt, oder wenigstens die Erwähnung einer andern Art von Kostbarkeiten. J. D. Michaelis ist zuerst auf den Gedanken gekommen, auf einen Uebersetzungsfehler bei Uebertragung des Aramäischen zu rathen, Christus habe sich des Wortes קְדָשָׁא bedient, welches Amulet, insbesondere Ohrring heißt, und welches der Uebersetzer mit dem gewöhnlichen Worte vertauscht habe, ebenso nachher Eichhorn, Bertholdt, Bolten, Kuinöl. Daß diese Bed. des Wortes im Aramäischen gesichert sei, zeigt Gesenius im Komm. zu Jes. 3, 20., auch im Samaritanischen kommt das verwandte ⱷⱱⱴⱲ in der Bedeutung Ohrring vor. Doch gehört die Annahme von Uebersetzungsfehlern zu den höchst prekären Hypothesen. Dazu kommt, daß man zu dem Uebersetzungsfehler auch noch einen Schreibfehler hinzunehmen müßte, indem der Ohrring קְדָשָׁא, קְדָשָׁא, קְדָשָׁא, קְדִישָׁא, im Syrischen ܩܕܫܐ heißt, das Heilige aber קְדוּשָׁא, דְּקוּדְשָׁא, ܩܘܕܫܐ ܩܕܘܫܐ. Ueberdies würde sich Christus im Aramäischen nicht des Singul. bedient haben, sondern des Plural, welcher sich nicht hätte mißverstehen lassen; endlich fehlt der Nachweis, daß Ohrringe eben so sprüchwörtlich, wie Perlen und Edelsteine, Bezeichnungen von etwas Kostbarem gewesen seien — die zu diesem Behufe angeführte Stelle Sprüchw. 11, 22. kann dies nicht beweisen. — Wir nehmen nun nicht Anstand, der Erklärung beizutreten, welche

zuerst Herm. von der Hardt gegeben hat, nach welcher τὸ ἅγιον das Opferfleisch bezeichnet (Tempe anecdota sacra ed. Winkler. Hal. 1758. p. 483.); ausführlich ist eben diese Ansicht vertheidigt in der Tempe Helvet. 1736. T. II. p. 271., ebenso dann auch von D. Paulus. קֹדֶשׁ bezeichnet im Hebr. alles dem Dienste des Heiligthums Geweihte, insbesondere auch das heilige Opferfleisch 3 Mos. 22, 2—7., בְּשַׂר קֹדֶשׁ bei Jer. 11, 15. Hagg. 2, 13., bei den Rabb. haben bestimmte Opfer den Namen קָדָשִׁים קַלִּים, andere heißen קָדָשִׁים חֲמוּרִים s. Burt. Lex. Talm. p. 1980. Tract. Schekalim ed. Wülfer, p. 166. Das Fleisch ist gerade die dem Hunde eignende Speise 2 Mos. 22, 31.; aber welcher Priester von dem Gott geweihten Opferfleische dem unreinen Thiere hätte hinwerfen wollen, wäre des Todes gewesen! Freilich wird man dann bei dieser Fassung das ῥήξωσι nicht auf die Hunde beziehen dürfen und ebensowenig das καταπατεῖν, denn auch das heilige Fleisch würde den Hunden willkommene Speise seyn, vielmehr muß man das μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί ganz für sich nehmen. Der Gedanke, der dann hierin ausgesprochen ist: «gebt nicht das Heilige dem, der dessen nicht werth ist», wird dann durch das Nachfolgende dahin erweitert, daß das zweite Bild auch zugleich das Verhalten der Unwürdigen gegen die Gabe und gegen den Geber bezeichnet; die Gabe wird gemißhandelt, und, weil sie deren Werth nicht verstehen, wird der Geber selbst gemißhandelt. Um so weniger werden wir nun die beiden Thierarten als Repräsentanten eines verschiedenen Charakters ansehen, vielmehr stellen beide die ἀναισχυντία dar, wie sie auch in den oben angeführten Stellen in diesem Sinne beide neben einander gestellt werden.

Nachdem so die bildliche Rede vollständig deutlich gemacht, fragen wir nach deren Anwendung. Der allgemeine Sinn unterliegt keiner Schwierigkeit; schon die Pythagoräer lehrten μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά Diog. Laert. l. VIII, c. 15., bildlich σιτίον εἰς ἀμίδα μὴ ἐμβάλλειν, und in diesem Sinne heißt es in den γνῶμαι πυθαγορικαί des Demophilus in Gales Opusc. mythol. p. 623.: λόγον περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν, οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ ταλῃθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων καὶ τὰ ψευ-

δῆ, κίνδυνον φέρει. In diesem pythagoreischen Sinne, in welchem der Stand von Esoterikern und Exoterikern unterschieden wird, wurden die Worte seit der Zeit häufig aufgefaßt, wo sich die Lehre von der disciplina arcani in der Kirche gebildet hatte; die constitutt. apostt. l. III. c. 5. erklären: χρὴ γὰρ ἐν τοῖς μυστικοῖς μὴ προδότην εἶναι, ἀλλ' ἀσφαλῆ, und außer vielen anderen Stellen tritt diese Anwendung besonders hervor in dem Traktate de trinitate *) am Anfange des ersten Dialogs, wo der Orthodoxe dem Arianer auf die Frage, ob er Christ sei, mit Ja antwortet; auf die Frage aber, was das Christenthum sei, nicht antworten will, sondern sagt: τὸ μὲν γὰρ εἰπεῖν, ὅτι Χριστοῦ δοῦλός εἰμι, ἀναγκαῖον εἰπεῖν· τὸ δὲ, τί ἐστιν ὁ χριστιανισμὸς, οὐκ ἀσφαλὲς, ἐὰν μὴ γνῶ, τίς ἐστιν ὁ ἐρωτῶν, μήποτε εὑρεθῶ βάλλων τὰ ἅγια τοῖς κυσὶν ἢ τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. Vgl. andere St. bei Suicer Thes. T. II. 301. Hieran schließt sich Grotius, der unter den ἅγια die interiora praecepta sapientiae Christi versteht, und Vitringa Obs. sacrae l. VI. c. 20. §. 7., welcher die allegorischen Deutungen darunter verstanden wissen will. Manche von den Vätern begriffen unter dem Worte außer den höheren Lehren auch zugleich das Sakrament, welches in der Kirchensprache τὰ ἅγια oder τὰ ἅγια τῶν ἁγίων hieß, s. Suicer a. a. O. und Fabricius Cod. apocr. V. T. I. 566. Will man ἅγιον und μαργαρῖται auf christliche Mysterien einschränken, so ist es am einfachsten, darunter mit Christ. Starke, Olsh. u. A. die eigentliche Heilswahrheit des Evang. im engeren Sinne zu verstehen, mit Vergleichung von Mtth. 13, 46.; diese mitzutheilen, ehe die Predigt von der μετάνοια vorangegangen und die Erlösungsbedürftigkeit geweckt ist, ist immer verderblich. Allein was berechtigt uns, τὸ ἅγιον und οἱ μαργαρῖται so einzuschränken? Die Perlen und jene eine köstliche Perle, von der Mtth. 13. die Rede ist, ist nicht dasselbe, wie eben auch das allgemeinere τὸ ἅγιον zeigt. Von denen, welche 2 Ptr. 2, 22.

*) Von Garnier dem Theodoret, von Petavius, Combefisius, Dupin dem Maximus, von Anderen dem Athanasius zugeschrieben.

κύνες und ὗες genannt werden, heißt es dort, es wäre ihnen besser gewesen, die ἁγία ἐντολή gar nicht erkannt zu haben, und damit steht parallel das allgemeinere ὁδὸς δικαιοσύνης, worunter doch auch die μετάνοια mit begriffen ist. Und so wie in Mrc. 16, 15. Mtth. 10, 27. 2 Tim. 4, 2. gerade vom Evang. im engeren Sinne geboten wird, es Jedem ohne Unterschied zu verkünden, so läßt sich andererseits ja auch nicht von der Predigt der μετάνοια sagen, daß sie Jedem ohne Unterschied zu predigen sei, nämlich ohne Unterschied der Zeit und Umstände. Den Vorzug verdient demnach die Erklärung, welche in der protest. Kirche die herrschende geworden ist, bei Zwingli, Luther, Calvin, Chemnitz, Rus: «von vorn herein lasse sich auch von dem Verworfensten nicht sagen, daß er unter die κύνες und χοῖροι in dem Sinne Christi gehöre; aus der Tiefe der verworfensten Seele könne ein Bekenntniß hervordringen, wie das des Schächers am Kreuze. Erst das Verhalten gegen die mitgetheilte göttliche Gnade könne hinterher entscheiden und klar machen, wer zu den κύνες und χοῖροι gehöre, und eben nach diesem Empfange der heiligen Gabe sei zu bestimmen, ob die göttlichen Wahrheiten ferner mitzutheilen seien, oder ob der unbußfertige Verhärtete dem Gericht der Verstockung zu überlassen, damit sich in ihm erfülle: wer da nicht hat, von dem wird genommen, was er hat». Daß dieses der Sinn Christi sei, bestätigt sich durch Mtth. 10, 12—14., zufolge dessen auch dem der Friedenswunsch gegeben werden soll, der dessen nicht werth ist, und nur, wenn die Rede nicht angenommen wird, der Verhärtete seinem Selbstgericht zu überlassen ist, wie Paulus von solchen sagt, daß sie αὐτοκατάκριτοι sind, sobald sie der mehrmaligen Ermahnung nicht folgen Tit. 3, 11. und Apg. 13, 46. *). Als Parallelen kann man demnach betrachten Sprüchw. 9, 8. 23, 9.

V. 7. 8. Der Zusammenhang ließe sich so motiviren, daß in Bezug auf die eben angegebenen Vorschriften zur christlichen Weisheit der Weg, wie sie zu erlangen, bezeichnet

*) Pellican: quando autem et quibus! loquendum verbum Dei incremento gloriae Dei, nemo sine spiritu patris recte intelliget.

würde, so daß man vergleichen könnte: *εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ* Jak. 1, 5., so Chryſ., Aug., Luther, Stier. Wir nehmen lieber an, daß dieſe verheißende Ermahnung zum Gebet nicht bloß auf das hier Vorhergehende, ſondern auch noch auf manche andere, vom Ev. übergangene Gebote über das Verhalten zum Nächſten Bezug hat. Es erſcheint ganz angemeſſen, wenn der Erlöſer, bevor V. 12. alle dieſe Ermahnungen in ein einziges Gebot zuſammenzieht, das Gebet als Mittel zur Kraftverlangung giebt. — In der praktiſchen Benutzung wird öfter *αἰτεῖτε* auf das Gebet, *ζητεῖτε* auf das eigne Streben bezogen, *κρούετε* auf die ſorgſame Erwägung der Schrift; Aug. in ſtrengerer Rückbeziehung auf die vorangegangenen Gebote denkt bei *αἰτεῖτε* auf die Erlangung der Kraft, bei *ζητεῖτε* auf die der nöthigen Weisheit. Richtiger erklärt er in ſeiner Retraktation: operose quidem tria ista, quid inter se differant, exponendum putavi, sed longe melius ad instantissimam petitionem omnia referuntur. Es findet ein Klimax ſtatt, *ζητεῖν* das ernſtliche Verlangen wie בִּקֵּשׁ Jer. 29, 13. 14., *κρούειν* das Beharren, auch wenn die Gewährung verſagt ſcheint, Chryſ.: *ἀπὸ δὲ τοῦ κρούειν τὸ μετὰ σφοδρότητος προσιέναι κ. μετὰ θερμῆς διανοίας ἐδήλωσε — παραμένειν δεῖ, κἂν εὐθέως μὴ ἀνοίξῃ τὴν θύραν.* De Wette: «doch liegt in den beiden letztern Worten dunkel der Gedanke, daß die Sehnſucht des Gebets auch handelnd iſt». — Die Verheißung iſt natürlich unter Bedingungen und Vorausſetzungen gegeben (vgl. Melanchthon z. d. St.). In andern Verheißungen wird ja die Erhörlichkeit der Gebete ausdrücklich an Bedingungen geknüpft, nämlich daß in Chriſti Namen, im Glauben, in Gewiſſensfreudigkeit gebetet werde Mtth. 21, 22. Mrc. 11, 24. Joh. 14, 13. 15, 7. 16, 23. 24. 1 Joh. 3, 22. Jak. 1, 6. Die ſubjektive Bedingung kommt darauf zurück, daß in der rechten Geſinnung, die objektive — welche eigentlich in der erſtern mit enthalten — daß um die rechten Gaben gebetet werde. Der Mittelpunkt aller Gebete liegt in dem: dein Reich komme. Iſt dies das höchſte Gut, ſo kann um alle untergeordneten Güter gebetet werden, inſofern ſie Mittel zu dieſem Zweck; es kann demnach auch das eine

Mittel abgeschlagen werden, um ein besseres dafür zu gewähren. Aug. ep. XXXIV. ad Paulinum: bonus autem dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus, attribuat; dazu der Beleg aus seiner Lebensgeschichte, wie Monica aus Furcht vor den in der Hauptstadt drohenden Verführungen Gott bat, er möge ihren Sohn nicht nach Rom gehen lassen; er ging nichtsdestoweniger und gerade in Italien fand er Christum: quid a te petebat, Deus meus, tantis lacrymis, nisi ut navigare me non sineres? Sed tu alte consulens, et exaudiens cardinem desiderii ejus, non curasti, quod tunc petebat, ut in me faceres, quod semper petebat, conf. l. V. c. 15.

V. 9—11. Verstärkung der Verheißung durch ein Gleichniß. Ἢ nach Er. Schmid, Pisc.: habet vim enumerativam in congerie argumentorum; besser wie oben zu V. 4. Τίς ἐστιν — μὴ λίθον κτλ. ist anakoluthischer Uebergang in eine andere Frage-Konstruktion wie 12, 11., Winer S. 599. 4. A. Ἄνθρωπος ebensowenig hier pleonastisch (so z. B. Elsner) als Luc. 2, 15., vielmehr stellt es den in V. 11. als πονηρός bezeichneten Menschen in Gegensatz zu Gott. Stier: «Dies Wort scheint mir das stärkste dictum probans für die Erbsünde in der ganzen h. Schrift und zugleich eines der stärksten für die übermenschliche Würde des Herrn, der so redet, dem ganzen Menschengeschlecht gegenüber sich ausnehmend: Ihr seid arg! Joh. 8, 23. 24.» Wie aber? Hat das ihr nicht einfach darin seinen Grund, daß Christus zu Vätern redet? Doch würde man sich nach dem Gesammteindruck von Christi Reden schwerlich in seinem Munde das kommunikative ἡμεῖς πονηροὶ ὄντες denken können. Von Episcop. ist ein milderndes etiamsi mali essetis vorgeschlagen worden.— Οἴδατε, nach Beng. im strengen Sinne vom verstehen: discriminantes panem a lapide etc., mirum est mansisse in nobis hanc intelligentiam, so auch Meyer, aber οἶδα heißt ja anerkannt im späteren Sprachgebr. (vgl. Passow) «sich auf etwas verstehen», so daß es das Vermögen mit in sich faßt, wie Luc. 12, 56. Phil. 4, 12. Statt δόματα ἀγαθά hat Luk. K. 11, 13. das bestimmtere πνεῦμα ἅγιον, welches um so leichter an die Stelle treten konnte, wenn der Ausspruch außer seinem Zu-

sammenhange fortgepflanzt wurde. Auch in der Erinnerung an das vorausgesetzte Kindesverhältniß der Betenden liegt etwas Tröstliches. Luther: «Und wenn wir gleich keine Ursach und Reizung hätten (nämlich zum Gebet), denn dieses freundliche reiche Wort, so sollte es genug seyn, uns zu treiben. Ich will schweigen, daß er so theuer und hoch vermahnet und gebeut und daß wir's so herzlich wohl bedürfen». Das Gleichniß ist ins Einzelnste entsprechend, das Brot hat mit dem Steine (den man nicht genießen kann) Aehnlichkeit, der Fisch mit der Schlange (die verderblich ist) *). Wenn aus dem kindlichen Verhältniß des Menschen zu Gott folgt, daß er nicht dem, welcher um Brot bittet, einen Stein geben werde, so ist übrigens auch auf das Umgekehrte zu schließen, daß er nicht dem einen Stein geben werde, der um einen Stein bittet. Luk. hat K. 11, 12. auch noch den Gegensatz von dem Ei und vom Skorpion (auch hier, wenn man an den zusammengezogenen Skorpion denkt, eine gewisse äußere Aehnlichkeit), was Aug. zu der sinnreichen Ausdeutung Veranlassung giebt: der Fisch, d. i. der Glaube in den Meereswellen dieses Lebens; das Brod: die nährende Kraft der Liebe; das Ei: die die Zukunft anticipirende gläubige Hoffnung.

V. 12. Ueber die Bed. von οὖν an dieser St. sind die verschiedensten Ansichten geltend gemacht worden. Wolzogen betrachtet es geradezu als überflüssig: vocula ergo nullam hic vim habet inferendi, sed redundat. Nach dem auct. op. imp. weist οὖν auf V. 1. zurück; nach Aug. auf das ζητεῖν, welches er als firmiter ambulare per sapientiae viam erklärt hatte. Przipcov, welcher die vorangegangene Gebetsermahnung als Ermahnung zur Liebe Gottes über Alles faßt, meint, daß sich hier demnächst das Gebot der Nächstenliebe anschließe. Nach Chrys. führt es eine Bedingung der Erhörung ein: τὸ γὰρ οὖν τοῦτο οὐχ ἁπλῶς προσέθηκεν, ἀλλ' αἰνιττόμενος. εἰ βούλεσθέ, φησιν, ἀκούεσθαι, μετ' ἐκείνων, ὧν εἶπον, καὶ ταῦτα ποιεῖτε, wogegen es nach Paulus aus dem Wohlwollen Gottes das Wohlwollen gegen die

*) Vgl. Mtth. 4, 3. Phädrus: qui me saxo petierint, quis panem dederit. Plautus: altera manu fert lapidem, panem ostendit altera.

Menschen folgert. Nach Kuinöl, Neand., Baumg.-Cr. bezieht es sich auf V. 1—5.: «daran müßt ihr euch prüfen, ob ihr nicht zur Klasse jener Heuchler gehört, wenn ihr euch in die Lage Andrer versetzt». Luth. sieht es als Zusammenfassung der ganzen Rede bis hieher an: «Mit diesen Worten beschließt er nun seine Lehren, in diesen dreien Kapiteln gethan, und fasset sie alle in ein klein Bündlein, darinnen man's gar finden möge und ein jeglicher in den Busen stecken und wohl behalten könne». So auch ich früherhin, de Wette, Stier. Da sich jedoch K. 5. 6. nicht sowohl auf das Verhalten gegen den Nächsten bezieht, als auf das Verhalten gegen Gott, so erkläre ich mich nunmehr dafür, daß dieser allgemeine Satz die Vorschriften über das Verhalten gegen den Nächsten zusammengefaßt habe, von denen V. 1—6. noch Bruchstücke enthalten. Auch am Schlusse von K. 5. fand sich V. 48. ein solches zusammenfassendes *οὖν*.

Was der Erlöser als die Summe seiner Gebote über das Verhalten zum Nächsten angiebt, ergiebt sich, wie er erklärt, aus dem A. T. im Ganzen (s. über die Formel *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* zu 5, 17.); Euth.: *ὅπερ τὰυτόν ἐστι τῷ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν*, daß in diesem Gebote und in dem der Liebe Gottes alle Gebote des A. T. bedingt seien, sagt der Erlöser auch Mtth. 22, 40. Ist die Liebe das Beisichselbstseyn im Andern (Hegel), so thut der Liebende dem Andern, was er sich selbst gethan wünscht, weshalb Paulus die Liebe das *πλήρωμα* des Gesetzes nennt (Röm. 13, 10.). — Es ist dies Gebot auf einseitige Weise als eine besondere Zierde «der Lehre Jesu» gepriesen worden. Dies reizte Gegner des Christenthums zu zeigen, daß dies Gebot schon lange vorher den verachteten Heiden bekannt gewesen. Nachdem Gibbon in seiner Geschichte des Falles des röm. Reiches B. 10. K. 54. Anm. 36. seinem Ingrimm über Servets Hinrichtung freien Lauf gelassen, setzt er hinzu: «Calvin hat gegen die goldene Regel gehandelt, an den Leuten zu thun, was man will, daß sie uns thun sollen, a rule which I read in a moral treatise of Isocrates (Nicocle T. I. p. 93.) four hundred years before the publication of the gospel. *Ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων*

ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε». — In seiner Isolirung ist das Gebot allem Mißbrauch ausgesetzt. Es kann als bloße Maxime der Lebensklugheit gebraucht werden, dann besagt es nicht mehr als: eine Hand wäscht die andre; wie es in den Wald hineinschallt, schallt es wieder heraus. Aber auch als moralische Regel genommen, hängt die Anwendung ganz von dem Maaße der Liebe dessen ab, der davon Gebrauch macht. Der Egoist, welcher, wie man zu sagen pflegt, sein Schäfchen im Trocknen hat, und daher an seinen Nächsten nur geringe Ansprüche macht, begnügt sich auch mit geringen Liebeserweisen. Merkwürdigerweise sind die Parallelen bei den Klassikern und bei den Rabbinen, gleichwie die oben erwähnte aus Isokrates, sämmtlich negativ ausgedrückt: «was du nicht willst, daß dir die Andern thun u. s. w.» (s. Grotius, Pricäus, Alberti, Wetstein), ebenso Tob. 4, 16.: ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς. Es ist dies zu beachten, denn in dieser negativen Form gerade eignet sich der Spruch durchaus zur Maxime des Egoismus. Am unverholensten spricht dieser Egoismus sich in jener Grabschrift aus, welche Wetst. kein Bedenken getragen mit unter seinen Parallelen aufzuführen: Apusulena Geria vixi ann. XXII, quod quisque vestrum optaverit mihi, illi semper eveniat vivo et mortuo. So wird denn die Tiefe und der volle Gehalt des Ausspruches Christi nur erfaßt, wenn man sich in dem, an welchen derselbe ergeht, ein liebewarmes Herz denkt, welches sich nur glücklich fühlen kann, wenn es reiche, hingebende Liebe vom Anderen erfährt.

Epilog V. 13—27.

Deutlich läßt sich verfolgen, wie die Rede sich ihrem Schlusse zuneigt. Luther: «Er hat nun ausgepredigt, unser lieber Herr, und beschleußt endlich dieselbige Predigt mit etlichen Warnungen, uns zu rüsten wider allerlei Hinderniß und Aergerniß». V. 13. 14. Ermahnung, den gezeigten, wenngleich schwierigen, Weg zu verfolgen; V. 15—20. Warnung vor den irreleitenden Führern auf diesem Wege; V. 21—27. Nur die bethätigte Willenseinheit mit Gott verbürgt den Eingang in das Gottesreich.

V. 13. 14. Ein verwandter Gedanke in anderem Zusammenhange Luc. 13, 24. (s. Einl. S. 37.); über die Verschiedenheit s. Neander Leben Jesu S. 478., selbst nach Schleierm. (über Lukas S. 194.) ist das Wort zweimal von Christo gesprochen.

Wir untersuchen zuvörderst die Lesart der rec. ὅτι in V. 14., welche auch noch von Tischendorf beibehalten worden, während Griesb., Lachm. τί aufnehmen. Gegen ὅτι entscheiden allerdings die äußeren Autoritäten, τί findet sich in cod. B. von zweiter Hand (A und D sind lückenhaft), CEGKLMS, vielen min., patres, in den ältesten Ueberss., der Peschito und Vulg., auch in anderen orient. Ueberss. (vgl. Bode Pseudo-critica Millio Bengeliana I. S. 49.). Auch Beza, an dessen Ausg. sich die Elzev. anlehnt, sagt in der 3ten und 4ten A. seines N. T.: quia tamen in codicibus impressis legimus ὅτι, nihil mutandum putavi. Für sich hat diese Lesart nur den cod. Vat.; zwar ist in demselben das ὅ in ὅτι ausgestrichen, aber, wie Birch aussagt, erst von einer spätern Hand (Birch proleg. zu s. quatuor evangel. p. XV. *)); andere Zeugnisse, wie das des Orig., der kopt., armen. Uebersetzung sind zweifelhaft (s. Griesbach comment. crit. p. 79.). Zwar haben auch einige, doch nur spätere, codd. der Vulg. quoniam statt quam. Dazu kommt, daß einige Autoritäten καὶ τί, andere nur καί lesen, an welche letztere sich auch Luther angeschlossen. So kann man den äußeren Zeugnissen nach nur τί für die beglaubigte Lesart halten. Nach inneren Gründen empfiehlt sich jedoch ὅτι. Man ist über die Bed. desselben rathlos gewesen. Bengel, dem Kuin. folgt, ließ sich verleiten, ὅτι in der adversativen Bed. sed zu nehmen, indem er auf Hebr. 8, 10. verwies. Beausobre meint, ὅτι στενή könne so viel heißen wie τί στενή, wie eng! und beruft sich dafür auf 1 Makk.

*) Griesb. Comm. crit. p. 80. sagt: tacente Birchio non liquet, prima manu utrum ὅτι, an καὶ, an aliud vocabulum quodcunque scripserit. Allein Birch erklärt ganz bestimmt in d. a. St.: Ita etiam Matth. 7, 14., ubi noster a prima manu habet ὅτι στενή, librarius litteram ὅ novo colore non pinxit, sed lineola subtili a dextra ad sinistram transfixit, quod lectio τί στενή ipsi magis probaret Vgl. Gersdorf Beiträge S. 137. (welcher probaretur setzt).

6, 11. Selbſt Fritzſche urtheilt: deinde ede mihi, quid hoc loco ὅτι significare possit, ad quod haud ita expedita erit responsio, nisi ὅτι sed significare cum quibusdam ridicule opineris. Gewöhnlich wurde das zweite ὅτι ſubordinirt und an das πολλοί ἐίσιν εἰσερχόμενοι διὰ τῆς πλατείας angeſchloſſen, ſo daß alſo der Grund angegeben würde, warum ſo Viele den breiten Weg erwählen. Dann erhält aber dieſer 14. V., deſſen Gedanke wenigſtens ebenſo kräftig iſt wie der des 13ten, eine allzu untergeordnete Stellung. Gersdorf nimmt eine emphatiſche Wiederholung an: «gehet durch die enge Pforte ein — gerade weil enge iſt u. ſ. w.». Luther ſetzt ohne weiteres und, welches man auch dem Zuſammenhange nach erwartet, ſo daß ſich nur fragt, ob es ſich rechtfertigen laſſe. Dies iſt nun der Fall, denn das Hebräiſche — wie auch das Griechiſche (ſ. zu 6, 32. S. 413) — wiederholt, namentlich in affektvoller Rede כִּי, wo wir ſagen denn — und, ſ. Geſenius im Thesaurus S. 679., wo die Beiſpiele angeführt ſind Jeſ. 6, 5. 1, 29. 30. 3, 1. 6. 9, 3—5. Hiob 3, 24. 25. 8, 9. 11, 15. 16. und mehrere andere. Bei dieſer Erkl. iſt der Sinn angemeſſen, während τί, wie man es auch erkläre, keinen ganz befriedigenden Sinn giebt. Was die ſprachliche Bed. anlangt, ſo muß man es (vgl. ſchon Salmaſius), nach alexandriniſchem Sprachgebrauch, als Adv. der Verwunderung anſehen, ſtatt des klaſſiſch-griechiſchen ὡς geſetzt. Dieſer Gebrauch findet ſich 2 Sam. 6, 20. Hoheſl. 7, 6., ebenſo Luc. 12, 49., in Pſ. 31, 20. haben die LXX. ὡς πολύ, während Symmach. τί πολύ, Suidas führt die Phraſe an: τί καλὴ ἡ τάξις (Schleusner und Andere citiren falſch: τί, καλὴ ἡ λέξις), und erklärt τί dem Sinne nach durch λίαν. Schon Theoph.: θαυμαστικόν ἐστι τὸ τί, θαυμάζει γὰρ· βαβαῖ, πόσον ἐστὶ στενή *). Es gehört demnach die Stelle zu den wenigen Ausſprüchen Chriſti, wo ſich auch in der Form der Rede der Affekt des Gefühls kenntlich macht, wie außerdem Mrc. 9, 19. Luc. 12, 49. Nun wird man aber nicht läugnen können, daß,

*) Photius: διὸ καὶ ὁ σωτὴρ τεθαύμακε λέγων· τί στενὴ κτλ. ὡσανεὶ ἔλεγεν· οὐ στενή ἐστιν, ἀλλ' ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες στενὴν πεποιήκατε.

nachdem der vorhergehende Satz denselben Gedanken ohne Ausruf und Affekt ausgedrückt hat, die abrupte Art, wie derselbe hier eintritt, etwas Auffälliges hat, denn, wenn Christus bei Ausspruch des Gedankens bewegt wurde, so erwartet man gerade statt des ersten ὅτι ein τί. Nimmt man eine andere Wortbedeutung an, so ist der Sinn noch weniger befriedigend. Fritzsche hat τί in der Bed. warum als Frage der Wehmuth genommen — welche in den Zusammenhang dieser drohend ernsten Rede nicht paßt *); Meyer, welcher τί ebenso erklärt, will, daß V. 14. als Antwort auf diese Frage angesehen werde: «Jene Engheit der Pforte hat für euch den Zweck, daß ihr auf eurer Hut seyn sollt». Hierin wird ihm Niemand beitreten. So neigt man sich doch zu der Annahme, daß ὅτι in der Bed. und die richtige Lesart sei, daß τί dagegen von denjenigen Abschreibern gesetzt wurde, welche sich in den abnormen, hebraisirenden Gebrauch nicht finden konnten, wofür auch die Varianten καὶ und καὶ τί sprechen.

Wir gehen zur Erklärung von V. 13. über. Ὅτι giebt den Grund zur Aufforderung an: der zum Verderben führende Weg hat vieles Einladende und viele Freunde. Nun fragt sich, ob Pforte und Weg einen verschiedenen Gedanken, oder denselben in verschiedenen Bildern ausdrücken. Es kann die Pforte am Anfange des Weges gedacht werden (Beng., Meyer), dann würde sie den Entschluß bezeichnen, der den Lebensweg bestimmt und durch die Pforte würde nicht ganz derselbe Gedanke ausgedrückt als durch den Weg. Aber schon das kann man bezweifeln, ob das Bild recht aus dem Leben gegriffen wäre, da Wege doch nur selten durch Pforten verschlossen werden, wogegen in der Schrift häufig Himmelreich und Unterwelt mit verschlossenen Pallästen oder Städten verglichen werden Offb. 22, 14. Mtth. 16, 18. Dazu kommt, daß εἰσέλθετε absolut gebraucht ist, und sich daher wohl hier ebenso wie Luc. 13, 24. 11, 52. auf das εἰσελθεῖν in die βασιλεία selbst bezieht. Dieser absolute Ge-

*) Es läge fast eine zaghafte Mißbilligung des göttlichen Rathschlusses darin, wie denn jenes ἵνατί in dem Ausruf am Kreuz Mtth. 27, 47. zu demselben Bedenken Veranlassung giebt, allein dort kommt in Betracht, daß alttestamentliche Worte zum Ausdruck des eignen Gedankens gebraucht werden.

brauch konnte wohl leicht gewöhnlich werden, da die verschiedenen Phrasen so gangbar waren: *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν* Mtth. 19, 23. Luc. 18, 17. Joh. 3, 5., *εἰς τὴν ζωήν* Mtth. 18, 8. Mrc. 9, 43., *εἰς τὴν χαράν* Mtth. 25, 21. 23. Auch wird man sich, wenngleich sich Luc. 13. dieser Ausspruch verschieden modificirt findet, darauf berufen können, daß die *θύρα* dort die *θύρα* zur *βασιλεία τῆς δόξης* ist. Wird nun die Pforte am Ende des Weges gedacht, so ist es unzulässig, ihr eine selbstständige Bedeutung zu geben, nach Chemnitz, Calov: porta mortis, Maldon.: via praecepta, porta finis praeceptorum i. e. ingressus in regnum coelorum; dann bezeichnet Pforte und Weg gleicherweise den Zugang zum Leben und zum Verderben (so Chrys., Euth., Olsh. und die Meisten). Diese Bilder bieten sich so natürlich dar, daß sie sich, wie Olsh. sagt, «aus jedem ernsten Streben, selbst auf untergeordneten Stufen des religiösen Lebens wiederholen». Den Grundtypus gab das Hesiodeische:

Τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἱλαδόν ἐστιν ἑλέσθαι
Ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδὸς, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει.
Τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
Ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐπ' αὐτὴν κτλ.

Sehr entsprechend ist das Bild bei Virg. in Aen. l. VI. V. 548. vom Tartarus: moenia lata videt triplici circumdata muro, wo Servius bemerkt: quod ait lata, nocentium exprimit multitudinem, und andererseits vom Elysium: paucique per amplum mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus. Andere Parallelen s. bei Pricäus, Raphel, Wetst. — *Ζωή* kann nach dem Sprachgebrauch bei den Synoptikern nicht die diesseitige geistliche *ζωή* bezeichnen (Mtth. 18, 8. 19, 17.), auch *ἀπώλεια* läßt dies nicht zu. Es ist also der jenseitige Zustand, vgl. Luc. 13, 24., die Parabel von den Jungfrauen, den anvertrauten Talenten u. a. — Es fragt sich nun, was durch die Weite und Enge der Thüre, die Breite und Schmalheit des Weges bezeichnet werden soll. Nach Grot., welchem, wie es scheint, Clericus sich anschließt, würde die Enge der Pforte und die Schmalheit des Weges, ebenso wie andererseits die Weite der Pforte und die Breite des Weges etwas Verschiedenes bezeichnen; *πλατύς* nämlich und *στενός* bezeichnen nur den Gegensatz des Raumes, *εὐρύχωρος* und *τεθλιμ-*

μένος den Gegensatz von eben und uneben, von offen und von Felsen umgeben, so daß das erstere Bild sich auf die geringe Zahl bezöge, das letztere auf die Beschwerlichkeit der Verläugnung. Allein aus τεθλιμμένος, wie es Grotius nimmt «von Felsen eingeengt», ergiebt sich eben nur der Begriff eng, so daß es doch mit στενός zusammenfiele; andererseits ist aber auch die Enge des Raumes Bild der Beschwerlichkeit, so daß also beide Bilder sich nicht aus einander halten lassen. Ebensowenig wird man, woran Beza dachte, τεθλιμμένος im übergetragenen Sinne «θλίψεις erregend» = θλίβουσα nehmen können, in welchem Falle das Perf. Pass. medial stände; schon deshalb ist es zurückzuweisen, weil dann εὐρύχωρος nicht parallel wäre. Die Enge und Schmalheit bezeichnet vielmehr zunächst, daß der Weg zum Leben von beiden Seiten durch das göttliche Gebot eingeschränkt ist und daher keine Ausschreitungen erlaubt *), daher im A. T. die Ermahnung, nicht zur Rechten, nicht zur Linken abzuweichen, 5 Mos. 5, 32. Sprüchw. 4, 27. Jes. 30, 21.; zweitens hängt nun damit zusammen, daß dieser Weg beschwerlich ist, innerlich und auch nach Außen hin durch die Verfolgung, Apg. 14, 22.; die auf dem breiten Wege werden daher als lustig dargestellt, Luc. 6, 25. Weish. 2, 6—9.; drittens, aus eben diesem Grunde wandeln nun auch nur Wenige darauf, nicht, weil der Weg an sich es nicht zuließe, sondern weil er ihnen nicht gefällt — es finden ihn Wenige, weil ein so unansehnlicher Weg nicht ins Auge fällt, weil man ihn nicht für den rechten hält, während die breite Heerstraße, worauf die Vielen wandeln, sich immer dem menschlichen Auge zuerst darbietet.

Der Ausspruch ist so streng und hart, daß es nicht Wunder nehmen kann, wenn die Ausleger ihn zu erweichen suchten. Es bot sich das vielversuchte Mittel dar, daß Jesus von der Zeit spreche, wo das Christenthum noch nicht herrschende

*) Clem. Alex. Strom. V. p. 664. *δύο ὁδοὺς ὑποτιθεμένου τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν Ἀποστόλων — τὴν μὲν καλούντων στενὴν καὶ τεθλιμμένην, τὴν κατὰ τὰς ἐντολὰς καὶ ἀπαγορεύσεις περιεσταλμένην· τὴν δὲ ἐναντίαν, τὴν εἰς ἀπώλειαν φέρουσαν, πλατεῖαν καὶ εὐρύχωρον ἀκώλυτον ἡδοναῖς καὶ θυμῷ.*

Religion war, wo also einerseits viel Verfolger, andererseits wenige Bekenner. Schon Episcopius bemerkt nach der laxen Ansicht der Arminianer zu ὀλίγοι: ex his verbis videtur servator potissimum de statu illius temporis loqui. Wer das Maaß des Christenthums in der Welt nach der Zahl der Bekenner desselben mißt, wird allerdings so urtheilen; wer aber glaubt, daß das Reich Gottes nur in dem Maaße gekommen ist, in welchem nach Röm. 14, 17. Gerechtigkeit, Friede und Freude in der Christenheit herrscht, wird seine Allgemeingültigkeit für alle Zeiten erkennen. Wird übrigens von der Dogmatik der status intermedius festgehalten, so tritt die Entscheidung über ζωή und ἀπώλεια noch nicht mit dem Beschlusse dieses Lebens ein. Es ist bemerkenswerth, daß der Erlöser Luc. 13, 23. auf die Frage, ob Wenige selig werden, sich der direkten Antwort entzieht.

In anscheinendem Widerspruche mit dem, was hier von der Beschwerlichkeit des Weges zum Leben gesagt ist, stehen Aussprüche wie Mtth. 11, 29. 1 Joh. 5, 3. von der Leichtigkeit der disciplina Christi. Aber diese Leichtigkeit tritt ein in dem Maaße, als der Glaube und durch den Glauben die Kraft der Liebe, die nova obedientia, lebendig wird. Luther: «Ob wir ein wenig gedränget werden und der Teufel uns klemmet, aber dennoch muß er wieder ablassen und wir indeß durch das Wort erquicket werden, daß uns die Last und Drängniß süße wird und allein halbe Marter haben, auswendig am äußeren Menschen, sie aber zwiefältig des Teufels Martyrer sind». Die geistlichen Lieder haben jene Beschwerlichkeit wie diese Leichtigkeit ausgedrückt, einmal heißt es: «Es ist gar schwer, ein wahrer Christ zu seyn», dann wieder: «Das wahre Christenthum ist wahrlich leichte».

V. 15. Bei der Schwierigkeit, auch nur diesen Weg zu finden, kommt es besonders darauf an, daß die rechten Führer den Weg weisen. So bildet sich der Uebergang zu dieser Ermahnung. Chrys.: *καὶ γὰρ πρὸς τὸ στενὴν αὐτὴν εἶναι πολλοὶ οἱ ὑποσκελίζοντές εἰσι τὴν ἐκεῖσε φέρουσαν εἴσοδον.* Da die προφῆται die alttestamentlichen Lehrer überhaupt waren, so werden hier nach alttestamentlichem Sprachgebrauche unter den ψευδοπροφῆται die falschen Lehrer verstanden, wie 1 Joh. 4, 1. Mtth. 24, 11. vgl. 2 Ptr.

2, 1. 2 Kor. 11, 13. Doch ist der Lehrerstand in der Anschauung Christi noch nicht so bestimmt abgegrenzt gedacht, V. 22. wird προφητεύειν als allgemeines christliches Charisma erwähnt wie 1 Kor. 14. Nach Mich., Paulus, Rieggler sollen nur die Pharisäer gemeint seyn, schon Druthmar erinnert an betrügerische Propheten, wie Theudas, Judas der Galiläer (so auch de W.), aber Mtth. 24, 11. zeigt, daß Warnung vor christlichen Pseudopropheten in den Lehrkreis Christi gehörte und hier führt der Zusammenhang darauf (V. 22.), doch mag man mit de Wette Pharisäer eingeschlossen denken und K. 5, 20. vergleichen. — Das schon aus Aesop bekannte Bild von Wolf und Lamm, welches durch die Symbolik aller Völker hindurchgeht, findet sich auch sonst in der Schrift Jes. 11, 6. 65, 25. Sir. 13, 17. Mtth. 10, 16.; über die natürlichen Eigenschaften beider Thiere, die ἀντιπάθεια derselben und ihre symbolische Bedeutung bei den verschiedenen Völkern s. Bochart Hieroz. l. II. 46. III. 10. Insbesondere werden die falschen Lehrer und Verführer Wölfe genannt Joh. 10, 12. Apg. 20, 29.; das Prädikat ἅρπαγες, rapaces auch bei den Klassikern für die Wölfe stehend, s. Pricäus; ἔσωθεν nicht «im Herzen», sondern «unter der Hülle». Insofern nun Joh. 10, 12. und Apg. 20, 29. die Irrlehrer in Beziehung zu den πρόβατα, zu dem ποιμνίον der ächten Gemeinde, Wölfe heißen, so könnte man unter ἐνδύματα τῶν προβάτων den erheuchelten Anschein eines christlichen Gemeindegliedes verstehen. Indeß da gerade hier die Gemeinde nicht unter dem Bilde der Heerde dargestellt (Meyer), überdies vielleicht auch mit an Pharisäer zu denken ist, so faßt man den Ausdruck richtiger nur als sinnliche Veranschaulichung der Schuldlosigkeit. Unter diesem Anschein erlangen die Irrlehrer Zutritt und werden dann der Gemeinde ebenso verderblich, wie Wölfe, wenn sie sich in Gestalt von Schaafen unter die Heerde mischen. Worin der erheuchelte Anschein, das Schaafskleid, bestehe, werden wir zu V. 16 f. näher erwägen. In der Regel haben nämlich die Ausleger die καρποί als Gegensatz zu dem ἔνδυμα προβάτων angesehen, verstanden sie unter καρποί die Lehre, so unter dem Schaafskleide den unsittlichen Wandel, wenn dagegen unter jenem die Werke, so unter diesem die scheinbar

richtige Lehre. Die Benennung ψευδοπροφῆται führt allerdings darauf, an verderbliche Lehre zu denken, und bei dem Schaafskleide dürfte man von vorn herein geneigt seyn, an den gleißnerischem Schein zu denken, mit dem sie vorgetragen wird. Es liegt indeß noch eine andere Fassung der ἐνδύματα προβάτων nahe, man könnte es von der Tracht der Propheten verstehen, welche in μηλωταῖς, in Kleidern aus Schaaffellen aufzutreten pflegten, Hebr. 11, 37. Die falschen Propheten kommen in dem Gewande ächter Propheten, und — da doch ein Gegensatz zu den Wölfen statt findet — so könnte Christus jener Tracht eine symbolische Bed. gegeben haben — in der Tracht der Unschuld. So Maldon., Bochart, Grotius, A. Schott in den adagia sacra N. T. S. 19., Er. Schmid, Krebs, Rosenm., Kuinöl. Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß man als Genitiv der Materie nicht προβάτων erwarten würde, sondern μηλωτῶν, nicht Kleider aus Schaafen, sondern aus Schaaffellen, denn auch bei dieser Auffassung kann man ja wie bei der gewöhnlichen ἐνδύματα προβάτων erklären: «Kleider, welche die Schaafe haben», d. i. Felle. Allein die Schaafspelze waren doch nicht ausschließliche Prophetentracht, sondern auch Ziegenpelze, Pelze aus Kameelhaar wie Joh. der Täufer K. 3, 4.; ferner hätte das Symbol für die damalige Zeit keine Anschaulichkeit mehr gehabt, da seit dem Zeitalter des Maleachi bis auf den Täufer kein Prophet aufgestanden war (1 Makk. 9, 27. vgl. 4, 46. 14, 41.); endlich läßt sich nicht zeigen, daß jene Prophetentracht als Symbol der Unschuld angesehen worden, sie war nur die rauhe Tracht des gemeinen Mannes.

V. 16—20. Die Ermahnung oder vielmehr Anweisung V. 16. wird durch das zusammenfassende ἄραγε wieder aufgenommen. Das Bild, dessen sich Christus bedient, kehrt in mehrfachen Variationen bei den Klassikern wieder (im Deutschen: die Eule heckt keinen Falken. Aus der Schrift ist zu vgl. Sir. 27, 6. und Jak. 3, 11.). Lukas 6, 44. hat die ἄκανθαι mit den σῦκα verbunden und statt der τριβόλοι hat er βάτος mit σταφυλή verbunden. Auch hier ist das Bild sehr genau (s. zu V. 9. 10.). Ἄκανθαι oder ἄκανθα ist der allgemeine Name für alle Dornengewächse, unter denen

das vornehmste der Stechdorn שית, welcher kleine schwarze Beeren trägt, denen der Weintrauben ähnlich; die τρίβολοι haben einen Blumenkopf, der mit den Feigen verglichen werden kann; wozu noch kommt, daß gerade diese fruchtlosen Gewächse die schönsten Blüthen tragen, der Stechdorn denen der orientalischen Hyacinthe ähnliche. Theophyl. will die Dornen tropisch auf das heimlich Verwundende der Irrlehrer beziehen, die Disteln auf die indoles versatilis; aber nur wegen der Unfruchtbarkeit sind gerade diese Gewächse gewählt. Wie in den Produkten des Baumes es nur seine innerste Natur ist, welche zur Erscheinung kommt, so bei den Aeußerungen des Menschen, in denen das innere Wesen, die Gesinnung, sich nicht verbergen kann. Gegen eine manichäische Ansicht, welche den Ausspruch zur Vertheidigung eines doppelten Ursprungs der Dinge benutzte, vertheidigen denselben die Kirchenväter, Orig. T. I. 820., Aug., Hier.

Wichtig und schwierig ist nun die Frage, was unter diesen Aeußerungen, den καρποί, zu verstehen sei. Die Benennung ψευδοπροφῆται läßt nur an solche denken, welche falsch lehren, und das Schaafskleid — was kann dies alsdann anderes seyn als der gute Wandel? Καρποί müssen dann eben die Lehren seyn, nach deren Norm sie zu beurtheilen sind, wie Moses 5 Mos. 13, 1—4. die richtige Glaubenslehre zum Kriterium der falschen Propheten macht. So wurde unter einigen Modifikationen der Ausspruch übereinstimmend von bei weitem den Meisten erklärt bis herab auf Spener. Da die alte, insbesondre die römische Kirche, unter den Pseudopropheten die Häretiker verstand, so mußte ihr diese Auslegung um so mehr als die einzig richtige erscheinen, als die von der römischen Kirche sich Trennenden, ein Jovinian, die Waldenser u. A. sich großentheils durch Sittenreinheit vor den Mitgliedern der Kirche auszeichneten. Es heißt zuerst bei Hieron.: specialiter de haereticis intelligendum est, qui videntur continentia, castitate, jejunio, quasi quadam pietatis se veste circumdare, intrinsecus vero habentes animum venenatum, simpliciorum fratrum corda decipiunt. Ex fructibus ergo animae, quibus innocentiam ad ruinam trahunt, lupis rapacibus comparantur; übereinstimmend Nik. a Lyra: qui falsam doctrinam palliant apparentia vir-

tutum, so auch die glossa ordinaria. Ausdrücklich bestreitet der auct. op. imp. diejenigen, welche nur an doctores christiani, qui sunt peccatores denken, da ja diese nicht die Absicht hätten, die christliche Gemeinde zu verderben, und erklärt: fructus hominis est confessio fidei ejus — obwohl er hinzufügt: et opera conversationis ipsius, so nimmt er doch darauf weiterhin keine Rücksicht. Mit der vollen Bitterkeit der alten Ketzerrichter schreibt Mald. zu ἐν ἐνδύμασι προβάτων: Falsi prophetae sunt omnes haeretici, omnium vero maxime Calvinistae. Primum, quia non missi venerunt; deinde quia ovina induti pelle; nihil enim in eorum erat ore, nisi Dominus, nisi Pater noster caelestis, nisi Christus, nisi fides, juramentum inauditum; nihil in eorum factis apparebat, nisi eleemosyna, nisi temperantia, nisi modestia. Quo habitu pastores ementiti magnam in grege Domini fecerunt stragem. Auch Jansen., Corn. a Lapide erweitern den Begriff der Schaafskleider in der von Mald. angegebenen Weise und unter den καρποί wird von den katholischen Auslegern nicht ausschließlich die Lehre verstanden, sondern von Jansen., Corn. a Lapide, Calmet «Lehre und Werke» zugleich, von Mald. sogar die letzteren ausschließlich, es würde sich nämlich — sagte er — am Ende ihre Unlauterkeit ergeben. Unter den Alten hat auch schon Tertull. die ἐνδύματα προβάτων nicht von der Reinheit des Wandels erklärt, sondern sagt de praescr. haeret. c. IV.: quaenam istae sunt pelles ovium, nisi nominis christiani extrinsecus superficies. Mit Ausnahme von Luther und Zwingli verstand die protestantische ältere Exegese unter den καρποί ausschließlich die Lehre. Ausdrücklich sagt Calvin: Falluntur meo judicio qui ad vitam restringunt; nam cum saepe fucosa sanctimonia, ac nescio quibus etiam austerioris vitae larvis se venditent pessimi quique impostores, valde incertum esset hoc examen. Fateor quidem, hypocrisin tandem patefieri, quia nihil difficilius est, quam virtutis simulatio etc.; zur Beurtheilung des Christen im Allgemeinen hält Clemens das Kriterium der Werke für ausreichend, aber nicht zur Beurtheilung des Lehrers, ebenso Spener theol. Bedenken

Th. IV. S. 201. *). Richtiger als die alten Ausleger haben die protestantischen das Schaafskleid nicht bloß auf die bona vita bezogen, sondern vornehmlich auf den einschmeichelnden Charakter, auf die χρηστολογία, welche Paulus Röm. 16, 18. von den Irrlehrern prädicirt (Chemnitz, Grotius). Chemnitz, welcher V. 22. mit zur Erklärung anwendet, führt als vestimenta ovium auf: 1) titulus, vocatio, officium. Dicunt enim se prophetare in nomine Christi. 2) verba pietatis et aedificationis zelus. Dicunt enim: domine, domine. 3) externa species vitae; mollior lana potest significare χρηστολογίαν Rom. XVI, 18. 4) peculiaria et illustria dona, posse se prophetare, daemones ejicere etc. — Unter καρποί Lehren zu verstehen, kann man namentlich bewogen werden durch Mtth. 12, 33—35., wo Christus das Gleichniß so gebraucht, daß die Früchte Lehren bezeichnen, vgl. Sir. 27, 6., ganz besonders aber hatte der Zusatz bei Luk. V. 45. diese Erklärung unterstützt, denn nach der Verbindung, in welcher derselbe dort mit unserm V. 16. und 18. steht, muß man glauben, daß der Berichterstatter des Luk. die Früchte von Lehren verstanden habe. Außer den Genannten erklären das καρποί ebenso Pellican, Gerhard loci T. XI. S. 198., Er. Schmid, Raphel, Calov und später v. A.; Bucer und Mel. **) verbinden die Beziehung auf Lehre und Wandel, ebenso Chr. Starke, Heumann. Die Beziehung auf den Wandel allein wird erst seit dem vorigen Jahrh. gewöhnlich, Beng.: doctrina non est fructus, ex quo propheta cognoscitur, sed est forma, quae ei dat esse veri falsive prophetae et ipsa ex fructu cognoscitur. Bonitas arboris ipsius est veritas et lux interna. Bonitas fructuum est sanctitas vitae. Doch

*) «Die Frucht ist dasjenige, was derjenige hervorbringt, dessen Frucht es heißt. Das ist also eines Lehrers und Propheten Frucht, was er als ein Lehrer und Prophet hervorbringt, solches ist aber die Lehre; daran erkennen wir ihn nach Christi Aussage. Reden wir aber von einem Christen insgemein, so ist dessen Frucht Glauben und Leben».

**) Mel.: agnoscendi sunt ex fructibus, ex manifesto aliquo impio dogmate, quod impossibile est cadere in ecclesiam. Sed falsam doctrinam prophetarum postea comitantur alii fructus in vita et moribus.

fahren auch in dieser Periode Mehrere noch fort, die frühere Fassung vorzutragen, so Elsner, nach Doddrige soll man an die Absicht der Lehrenden, den Nutzen und die Folgen der Lehre zugleich denken. Eine eigenthümliche Auffassung ist die von Pisc., Rus, welcher neuerlich Fritzsche, Baumg.-Cr. beigetreten: «Früchte von ihnen», d. i. die Würkungen, die ihre Lehren an Andern hervorbringen, aber, wie schon Jansen bemerkt, dazu paßt das Gleichniß nicht, nach welchem von des Baumes eigenen Früchten die Rede ist, auch würde sich V. 21 f. nicht anschließen.

Die Hauptschwierigkeit, mit welcher die ältere Auffassung der Früchte zu kämpfen hat, liegt in dem Zusammenhang mit V. 21 ff., wo das Bekenntniß, die Prophetie und die Wunderthaten in Gegensatz gestellt sind zu dem *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός*. Diese Schwierigkeit wird noch nicht entfernt, wenn man mit dem auct. op. imp. und mehrern Protestanten unter diesem *θέλημα τοῦ θεοῦ* nach Joh. 6, 29. den Glauben versteht (s. Einleitung S. 46.); nur damit wird sie wenigstens verringert, wenn man mit V. 21. einen neuen Abschnitt beginnt, der sich nicht auf die *προφῆται* bezieht, sondern auf die Glieder der Gemeinde überhaupt; aber es ist doch zu deutlich, daß der vorher in speciellerer Beziehung ausgesprochene Gedanke auch hier sich fortsetzt, nur mit erweiterter Beziehung. Dazu kommt, daß schon in den Aussprüchen Johannes des Täufers, an den die Zuhörer zunächst denken konnten, dasselbe Bild vom Baum und der Frucht sich auf die Werke bezieht (Mtth. 3, 10.). Auch dem sittlich gesetzlichen Standpunkte der Bergpredigt überhaupt ist es daher angemessen, wenn wir unter den Früchten nichts Andres verstehen, als was nachher V. 21. *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός* genannt wird, unter jenen Schaafskleidern aber den Schein der Arglosigkeit, durch welchen der Irrlehrer, wie Paulus sich ausdrückt, *τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων* betrügt Röm. 16, 18. Möglich übrigens, daß der Zusammenhang von V. 15. mit V. 13. 14. noch strenger zu fassen ist als gewöhnlich geschieht, daß Christus insbesondere an solche falsche Lehrer denkt, welche dem Fleische schmeicheln und den Weg zum Himmelreich absichtlich breit machen. Dann entsteht der Vortheil, daß die Verweisung auf das Kriterium der Früchte noch specieller

motivirt erscheint, solche laxe Lehre nämlich muß nothwendig sich auch in der Praxis offenbaren. — Die Ausdeutung, welche der Spruch bei Luk. durch Hinzufügung von V. 45. erhält, kann dagegen nicht angeführt werden, da jene Sentenz in den Redezusammenhang gehört, in welchem sie bei Mtth. K. 12. angeführt wird.

Die Beziehung der *καρποί* auf sittliche Aeußerungen findet sich auch schon in der alten Kirche. Hilarius: **blandimenta verborum et mansuetudinis simulationem admonet fructu operationis expendi oportere, ut non, qualem quis verbis referat sed qualem se rebus efficiat, spectemus.** Auch Chrys. nimmt an der gewöhnlichen Beziehung auf die Häretiker darum Anstoß, weil die *καρποί*, unter welchen er den Wandel versteht, bei jenen öfters beifallswerth sei und will daher den Ausspruch von den Heuchlern erklärt wissen, die nur ein scheinbar gutes Leben führen (2 Tim. 3, 5.). Ebenso versteht Aug. unter den **fructus** das sittliche Verhalten, mit dem Bemerken, daß hier nicht an solche Aeußerungen der Sittlichkeit zu denken sei, wie die K. 6. angeführten Almosen, Beten, Fasten, sondern an jene innere Sittlichkeit, durch welche solchem Werk erst der Werth gegeben wird, an die Gesinnung, welche Paulus Gal. 5, 22. beschreibe. Es ist der Zusammenhang mit V. 21 ff., welcher diese Ausleger zu der richtigen Auffassung hingetrieben hat. Von Theoph. wird zwar der Ausspruch auf die *αἱρετικοί* bezogen, welche die *χρηστολογία* vor sich hertragen und ein heiliges Leben führen, nichtsdestoweniger versteht er unter den Früchten die Werke, *κἂν γὰρ ὑποκρίνωνται πρὸς καιρὸν, ἀλλὰ τοῖς προσέχουσιν ἐλέγχονται.* Bei Luther heißt es in Betreff der *ἐνδύματα προβάτων*: «Schaafskleider heißt er nicht böse Stück und grobe Sünde, als der Heiden und Unchristen, sondern die treffliche Namen und Ruhm der rechten Christen, die da haben die heilige Taufe, Sakrament, Christum und Alles was Christi ist»; ferner über die Früchte: «Das heißt aber ein guter Baum, so gute Früchte bringet, der da lebt und sein Wesen und Wandel führet nach Gottes Wort rein und lauter,» womit er V. 22. 23. zusammenhält. — «Sprichst du: wie kenne ich die falschen Propheten? Antwort: Du weißest ja, was Gottes Gebote sind; da siehe, ob

sie nach denselbigen gehen; denn ich will dir gewiß Bürge dafür seyn, daß kein Rottengeist kommen wird, er soll's so versiegeln und einen Stank hinter sich lassen, daß man sehe, daß der Teufel dageweſen sei».

Noch bleibt übrig, auf V. 19. Rücksicht zu nehmen. Es ist derselbe Gedanke, auch dieselbe Form des Gedankens, wie in dem Worte des Täufers K. 3, 10. Da man in diesem Zusammenhange — zumal ohne Uebergangspartikel — die Erwähnung des Gerichtes nicht erwartet, so sagt Fritzsche: debet aliquid inesse, quod illi argumento consentaneum sit. Est id vero in hoc situm: quod homines etiam bonos fructus bonam, malos malam arborem ferre certo sibi persuaserint, utqui malam arborem, nihil sperantes pristinum ei vigorem restitutum iri, igni absumant. Aber schon die Vergleichung des Ausspruches des Täufers läßt nur an eine Androhung des Gerichtes denken. Es bereiten sich wohl schon im Geiste des Erlösers die Gedanken vor, welche von V. 21. an ausgeführt werden.

Nach Hilarius, Chrys., Aug., dem auct. op. imp., Rabbert, Luther, Zwingli, Chemnitz, Przipzov, Wolzogen, Mald. und v. A. sind die Subjekte keine Anderen, als die vorhererwähnten, die Pseudopropheten. Auch Calvin hält noch die Beziehung auf die pastores gregis fest, doch so, daß nunmehr nicht von denen die Rede, qui rapiendi et vorandi causa in gregem insiliunt, sondern von den mercenarii. Dagegen macht Hieron., dessen Worte die glossa ord. aufnimmt, einen bestimmten Unterschied: sicut supra dixerat, eos qui haberent vestem vitae bonae, non recipiendos propter dogmatum nequitiam: ita nunc e contrario asserit, ne his quidem accommodandam fidem, qui quum polleant integritate fidei, turpiter vivunt, et doctrinae integritatem malis operibus destruunt. Wenn nun auch diejenigen Ausleger, welche καρποί von dem Kriterium der reinen Lehre erklären, die Identität der Subjekte festhalten, so fühlen sie doch das Bedürfniß hier ποιεῖν τὸ θέλ. τ. πατρός nicht von Werken zu erklären; daher bei vielen von ihnen die Erklärung dieser Worte nach Joh. 6, 29. (s. Einl. S. 46.). So würde der Ausspruch im Verhältniß zum Vorhergehenden eine Steigerung des Gedankens enthalten: «aber auch das richtige Bekenntniß ist nicht genug, wenn nicht der

Glaube hinzukommt». Daß jedoch diese Fassung des Ausdrucks hier unzulässig, läßt sich aus V. 23. οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν erweisen und aus dem ποιεῖ V. 24. Chemnitz meint, aus dem: ὃ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, welches nach Luc. 6, 46. auszulegen sei, den Sinn herausnehmen zu können: tradidi et exposui vobis veram et sanam doctrinam; qui igitur profert et tradit, quae ego dico, ille verus est propheta, V. 22. aber sollen unter den Redenden solche zu denken seyn, die von dem wahren Glauben, in dem sie Wunder würken konnten, abgefallen. — Für die Festhaltung derselben Subjekte läßt sich allerdings geltend machen, daß V. 22. solche Kraftäußerungen erwähnt, wie sie den προφῆται zukommen. Daß indeß der Erlöser solche, wie er sie hier bezeichnet, die sich mit Eifer zu ihm bekennen und in seinem Namen würksam sind, ψευδοπροφῆται genannt haben sollte, ist doch nicht glaublich. Als das Richtige erscheint vielmehr die Annahme, daß der Erlöser, den Schlußgedanken V. 24—27. im Auge, hier den Uebergang dazu bildet. Es war von falschen Lehrern die Rede gewesen, die aus ihrem Wandel erkannt werden sollten, es war das Gericht über diejenigen erwähnt worden, welche nicht die rechten Früchte bringen. Dies leitet auf den Gedanken über, wie vor Gott überhaupt Alles auf die Bethätigung des reinen Willens ankomme (vgl. Neand., de Wette). Im Hinblick auf die erste Zeit, wo die χαρίσματα noch nicht an bestimmte Aemter gebunden waren (Röm. 12. 1 Kor. 14.), konnten Kraftäußerungen wie in V. 22. den Christen insgemein zugeschrieben werden; sollte man dies für bedenklich halten, so mag man auch mit de Wette sagen: «der vorige Gedanke wird auch auf solche ausgedehnt, die nicht nur seinen Namen bekennen, sondern auch in seinem Namen würken», d. i. Lehrer, so daß V. 22. nur auf Lehrer ginge. «Es ist zufällig, setzt de W. hinzu, daß die Rede wieder auf Lehrer kommt und es ist keine Beziehung auf V. 15. zu fassen (?)». — Der Diplasiasmus κύριε κύριε bezeichnet nicht (Erasm., Erasm. Schmid) das gedankenlose Aussprechen, die Battologie, sondern, wie sonst, den Eifer, vgl. zu K. 5, 37. Das Wort κύριος, in den Evv. öfter als bloßer Titel im gemeinen Leben (Mtth. 8, 2. 6. 21. 25.), erhält bei den Jüngern allmäh-

lich die messianische Bedeutung, vgl. K. 20, 30. 31. Joh. 20, 13. 28. 21, 7., daß der Erlöser dies Bekenntniß verlangt, zeigt Joh. 13, 13. Da Christus als Organ und Repräsentant des Vaters auftritt, so sagt er hier nicht τὸ θέλημά μου sondern τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου vgl. Joh. 14, 10. 17, 8. Justin apol. I, 16. fügt bei dem Citat des Ausspruchs noch die Worte hinzu: ὃς γὰρ ἀκούει μου, καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με. Eine abweichende Konformation des Gedankens findet sich in dem Bericht des Luk. K. 6, 46.: τί δέ με καλεῖτε κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω; sie dient dazu, zu zeigen, daß der Terminus die Autorität des Gebieters ausdrückt, welchen anzuerkennen ohne ihm Gehorsam zu leisten, eine bewußte oder unbewußte Heuchelei in sich schließt. Betrachtete man das κύριε κύριε als bloße Battologie, so konnte man sich verleiten lassen, οὐ πάντες als absolute Negation zu nehmen, wie Rus, Elsner, Fritzsche, welcher letztere übersetzt: non illud genus hominum, quotquot sunt, qui ita me salutant, sed illa classis, qui meis praeceptis parent, regni coelestis fient compotes. Aber bekanntlich verneint die Negation in einem Satze mit πᾶς nur dann absoluterweise, wenn sie vor dem betreffenden Verbum steht; daß nicht alle diese Bekenner vom Reich Gottes ausgeschlossen werden, ergiebt sich, aus dem folgenden πολλοί ἐροῦσί μοι. Auch Justin a. a. O. faßt den Ausspruch richtig: οὐ γὰρ τοὺς μόνον λέγοντας, ἀλλὰ τοὺς καὶ τὰ ἔργα πράττοντας σωθήσεσθαι ἔφη. Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist, wie sich aus V. 22. ergiebt, das Gottesreich in seiner Vollendung.

V. 22. Die Idee der jenseitigen Vergeltung, wie auch sonst, unter dem Schema des Gerichtstages zur Anschauung gebracht. Das Demonstrativ ἐκείνη ist daraus zu erklären, daß die Verweisung auf den יוֹם יְיָ, יוֹם נוֹרָא solenn bei den Propheten (Jes. 2, 12. 13, 6—9. Joel 1, 15. 2, 1. 11.), daher bei den Rabbinen הַהוּא יוֹם (vgl. Schöttgen z. d. St.). In populärer Veranschaulichung wird ihr Verhältniß zum Gesetz und das Verhältniß des Gesetzes zu ihnen in Form dialogischer Verhandlung dargestellt wie Mtth. 25, 14 ff.; Olsh.: «die lebendig hier ausgeführte Situation ist die Sprache des Wesens». Schon V. 21. hatte sich Christus eine

höhere Autorität als die eines Rabbi beigemessen; hier bezeichnet er sich als denjenigen, von welchem das endliche Schicksal der Mitglieder des Gottesreichs bestimmt wird; über den angeblichen Anachronismus s. Einl. S. 5. Die Sprechenden berufen sich nicht ohne Ruhmredigkeit auf Kraftäußerungen, welche sie in Christi Namen gethan; τῷ σῷ ὀνόματι dreimal nachdrücklich vorangestellt. Es sind diejenigen Kraftäußerungen erwähnt, in welchen sich in der ersten Kirche vorzugsweise die Geisteswürkung bethätigte *), ähnlich wie hier finden sich neben einander die προφητεία, χαρίσματα ἰαμάτων (wovon die Heilung der Dämonischen eine species), ἐνεργήματα δυνάμεων 1 Kor. 12, 9. 10. Zunächst wird hier erwähnt das προφητεύειν, welches im Unterschiede von διδάσκειν wie 1 Kor. 12, 10. von der vom Geist erfüllten Lehrthätigkeit; dann die besonders markante Kategorie der Wunderthätigkeit, die Austreibung der Dämonen; endlich mancherlei andre Gattungen der Wunderwürkung. Der Dativ τῷ σῷ ὀνόματι bezeichnet den Begriff des Mittels (Matthiä §. 394, 2. Winer 4. A. S. 246.). Die Anrufung des Namens, welche als Mittel diente, war denn auch zugleich Bethätigung jenes in κύριε κύριε liegenden Bekenntnisses.

Da hier solche Kraftwürkungen, die sonst nur auf den Geist Gottes zurückgeführt werden, denen zugeschrieben sind, welche Christo nur äußerlich angehören, so ergiebt sich die Frage, wie diese Kraftäußerungen anzusehen seien. Uebereinstimmend mit diesem Ausspruche sagt Orig. contra Celsum l. I. c. 6., daß der Name Jesu, auch ὑπὸ φαύλων gebraucht, im Stande sei Dämonen zu vertreiben. An bloße Täuschungen, γοητεία, kann darum nicht gedacht werden, weil Christus dieses Wunderthun in seinem Namen im Verhältniß zu dem κύριε, κύριε als einen gesteigerten Grad des Bekenntnisses zu ihm anführt. Eher ließe sich behaupten, man habe dieses Wunderthun nur hypothetisch zu fassen wie 1 Kor. 13, 2.: ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, betrachte man die dialogisch-dramatische Form als bloße Einkleidung, so bleibe

*) Bengel setzt ein adde hinzu: adde commentarios et observationes exegeticas ad libros et loca V. et N. T. scripsimus, homilias insignes habuimus etc.

der Gedanke übrig: auch wenn solche Wunder in Christi Namen geschähen, so beweise dies — beim Fehlen des ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ — noch nicht die ächte Jüngerschaft. Allein dies Wunderthun ist doch nicht in geringerem Grade als faktisch gedacht wie das κύριε, κύριε, auch zeigt das γλώσσαις λαλεῖν in Korinth, daß innere Unlauterkeit mit Wundererscheinungen zusammen bestehen kann. Am leichtesten wäre es, mit Chemnitz, Wolzogen an solche zu denken, die einst den Glauben besessen, durch denselben so Großes verrichtet und dann von demselben abgefallen, allein Christus will ja eben zeigen, daß das Bekenntniß und diese außerordentlichen Würkungen nichts helfen können, so lange nicht gleichzeitig die Bethätigung des reinen Willens da ist. Wenn Grot., Wolzogen hervorheben, daß Gott um des objektiven Zweckes willen, nämlich die Religion zu bestätigen, auch unlautern Bekennern Christi — Wolzogen verweist z. B. auf die Wunder des Xaver unter den Heiden — die Wundergabe verleiht, so mag man dies zugeben, aber es bleibt immer die Frage zurück, ob ohne die Gemeinschaft mit Gott wahre Wunder vollbracht werden können. Bellarmin, um den Wunderbeweis zu Gunsten der römischen Kirche zu halten, bestreitet dies und erklärt die antichristischen Wunder Mtth. 24, 24. 2 Thess. 2, 9. 10. Offenb. 13, 13. 14. für miracula apparentia, wogegen nach Aug. de civitate dei l. XX. c. 19., Thomas Aquin Summa theologica qu. CXIV. art. IV ff., Jansenius u. A. die antichristischen Wunder auch für wahre Wunder gehalten werden können und jedenfalls durch Vermittelung des Teufels, welcher die semina occultiora rerum kenne (Aug. de trin. l. III. c. 8.), von Menschen, wie z. B. von den Zauberern des Pharao, Wunder geübt werden können, die wenigstens über die menschlichen Kräfte hinausgehen, wenngleich sie, weil nicht über die Totalität der Naturkräfte hinausgehend, den strengen Namen Wunder nicht verdienen. Doch kommen die antichristischen und dämonischen Wunder hier, wo von eifrigen, aber unlauteren Gläubigen die Rede, überhaupt nicht in Betracht. Da jedoch diese Wunderthäter unlauter, so läßt sich das mit Bestimmtheit aus diesem Ausspruche schließen, daß jene eine Zeit lang sehr verbreitete Ableitung der Wunderkraft aus der

absoluten Willensreinheit (Hase Leben Jesu 2. A. §. 58., Rosenkranz Encykl. der theol. Wissensch. S. 160., Billroth Religionsphilos. S. 132.) nicht haltbar ist. In dem, was der Apostel 1 Kor. 12. von den Charismaten sagt, wird durchaus keine Andeutung gegeben, daß das Maaß der Heiligung das Maaß der Wundergabe bedinge, nachdem vielmehr verschiedene Arten der Geisteswürkung aufgeführt worden, heißt es: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*; auch ließe sich, wenn die Herrschaft des Geistes über das Fleisch mit innerer Nothwendigkeit die Herrschaft über die äußere Natur mit sich führte, das Aufhören der Wunderkraft nur selbst durch ein Wunder erklären. Bloß durch den Glauben wird die Wunderthätigkeit bedingt, d. i. die zweifellose Gewißheit, daß Gott ein Wunder thun kann und in dem vorliegenden Falle thun wird. In der Zeit der jugendlichen Begeisterung der ersten Gemeinde wurden nun auch unlautere Glieder der Gemeinde, wie die Glossolalie zeigt und jenes 1 Thess. 5, 20. 21. erwähnte unlautere *προφητεύειν*, von solcher Glaubenszuversicht ergriffen *). Analogieen bietet die Geschichte der Cevennenkriege dar **). Verwandt mit denen, von welchen hier die Rede, darf man sich vielleicht den Luc. 9, 49. 50. Erwähnten denken, der im Namen Jesu Dämonische heilt, ohne sich an ihn anzuschließen, freilich mit dem Unterschiede, daß Christus noch auf seine zukünftige Entscheidung hofft. Treffend de W.: «Prophet konnte man zwar nur durch den Glauben seyn (Röm. 12, 7.), aber dieser konnte mehr in den Verstand und die Phantasie als in das Herz eingegangen und damit ein ungöttliches Leben verbunden seyn».

*) Nach der Erklärung von Meyer giebt *πίστις* 1 Kor. 12, 9. den gemeinsamen Quell an, aus welchem Wunder, Prophetie und Geisterbeurtheilung kommen.

**) Die sittliche Depravation kann, namentlich wo der Stolz auf die übernatürlichen Würkungen hinzukommt, selbst einen diabolischen Charakter annehmen, wofür die Geschichte solcher Zeiten wie die Cevennenkriege Beispiele liefert. Dann namentlich vermischt sich das Wunder des gesunden Glaubenslebens mit den Wundern der dunkeln Region des natürlichen Nachtlebens. Wie nahe dieses mit sittlicher Depravation zusammenhängt, darüber finden sich sehr interessante Bemerkungen in Kieser System des Tellurismus Lpz. 1822. II. S. 227 f. 241 f.

V. 23. Ὅτι ist recit. (5, 31.), Mey. nimmt es kausal, wie Orig., Chrys., welche ὅτι — ὑμᾶς dem ἀποχωρεῖτε nachsetzen. Ἐργ. τὴν ἀνομίαν Anspielung auf Ps. 6, 9.: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Ἔγνων braucht nicht mit dem Nebensinn von lieben, den יָדַע hat (2 Tim. 2, 19.), genommen zu werden (Aug., Kuinöl), sie hatten vertraute Bekanntschaft mit Christo in Anspruch genommen, aber jene innere Bekanntschaft, d. i. Verwandtschaft, von welcher Joh. 10, 14. spricht, fehlt. — Ueber die modificirte Form, in welcher Clem. Romanus ep. II. ad Cor. c. 4. die Worte anführt: ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου (eigentlich nur eine Umschreibung von φαγεῖν καὶ πίνειν ἐνώπιόν τινος bei Lukas, wofür Justin M. φαγεῖν καὶ πίνειν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ) καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστε, ἐργάται ἀνομίας, s. Olearius Obs. XXIII.

V. 24—27. Der Schluß in erschütternder paraboliſcher Rede *)! Οὖν motivirt diesen Schluß aus V. 21—23. Da das am letzten Ausgange Entscheidende nicht das Bekenntniß seyn wird, sondern der Ernst des Willens, so kommt bei dieser Rede, welche eben diesen göttlichen Willen darlegte, alles an auf die That. — In πᾶς ὅστις .. ὁμοιώσω αὐτὸν ist der Rom. mit rhetorischem Nachdruck an die Spitze gestellt, Offb. 3, 12. (Winer 4. A. S. 207.). Ὁμοιώσω, ὁμοιωθήσεται unrichtig von Kuinöl als Präs. gefaßt: futura indicant continuationem, atque adeo accipienda sunt ut praesentia. Von Fritzsche wird es auf die gleich nachfolgende Vergleichung bezogen: futurum ὁμοιώσω ut v. 26. ὁμοιωθήσεται a quoquam non potuisse percipi, vehementer miror, quum pateat, propriam ei vim salvam manere, comparabo, assimilabo. Istam enim similitudinem non praemisit, sed subjunxit. Allein das Gleichniß beginnt ja nicht erst mit V. 25., sondern bereits mit V.

*) An die Schriftstellen Jer. 17, 6. 8. angeknüpft findet sich im Munde des R. Eleasar Ben Asaria im Tr. Pirke Aboth K. 3. §. 22. ein ähnlicher Ausspruch in Bezug auf den מְרֻבֶּה מַעֲשָׂיו שֶׁחָכְמָתוֹ «dessen Wissen größer ist als seine Werke».

24., indem Jesus das ὁμοιώσω ausspricht, ist er bereits im Akte der Vergleichung begriffen, überdies paßt diese Erklärung nicht zu ὁμοιωθήσεται. Nach de W. drückt das Fut. «den sich entwickelnden Erfolg aus», welches, wenn wir es recht verstehen, sagen will, ὁμοιοῦν sei = gleichmachen durch die That, faktisch darstellen. Es bezieht sich also das Fut, wie ὁμολογήσω V. 23. auf den Zeitpunkt der letzten Entscheidung. Auch ὁμοιωθήσεται bedeutet «gleich gemacht werden» d. i. gleich seyn (6, 8.). An jenem Tage, welcher, wie es 1 Kor. 3, 13. heißt, klar machen wird (δηλώσει), ob Jemand auf den Grund Gold und Silber oder Heu und Stoppeln erbaut, da wird auch offenbar werden, auf welchem Grunde Jeder gebaut hat, und ob als ein kluger oder thörichter Baumeister. Während das A. T. die Weisheit, eine Eigenschaft, welche das rechte Ziel, den höchsten Zweck, nicht aus den Augen verliert, als eine vorzügliche Tugend an dem Religiösen hervorhebt, ist es den Reden Christi eigenthümlich, daß sie auch auf die Klugheit einen besondern Nachdruck legen, so Mtth. 24, 45. 10, 16. und die Parabeln vom ungerechten Haushalter und von den klugen Jungfrauen sind durchaus der Empfehlung der Klugheit bestimmt. Mit Tiefe ist hierüber von Neander auf Veranlassung der erstgenannten Parabel gehandelt, Leben Jesu 3. A. S. 200—207. Im Unterschiede von der Weisheit ist die Klugheit diejenige Eigenschaft, welche die rechten Mittel wählt, daher sie auch bei dem Bösen seyn kann, welcher der Weisheit entbehrt. Mit Tiefe wird aber von Neander darauf aufmerksam gemacht, wie die völlige Entschiedenheit und die allseitige Hingabe an den höchsten Lebenszweck eigentlich auch die höchste Klugheit mit sich bringen müßte — dem durchaus reinen Menschen wird Alles ein Mittel zum Reich Gottes und wiederum wird jedwedes Mittel von ihm auf die rechte Weise angewendet werden. Wird daher an der Frömmigkeit so oft der Mangel an Klugheit bemerkt, so wird dieses immer nur eine einseitige Frömmigkeit seyn können. Auch an unsrer St. erweist sich die Klugheit im Gebrauch der rechten Mittel zur festen Begründung des Gebäudes. — Die Schilderung der Probe, welche das eine Gebäude besteht, das andere nicht besteht, ist der Form und Sache nach wahrhaft rednerisch, in

Betreff der Form achte man auf das Polysyndeton, das öfter wiederholte *καί*, in Betreff der Sache: der Regen stürzt auf das Dach, die Ströme, welche der Weg angeschwollen, unterwühlen die Grundveste, die Stürme zertrümmern die Seiten (Beng.). Das Gleichniß gewinnt an Anschaulichkeit, wenn man sich die Gewalt der Ungewitter im Morgenlande vergegenwärtigt, wie sie z. B. von Rae Wilson geschildert wird, Travels in the holy land, z. B. die Stelle Th. II. S. 155.: «Auf meiner frühern Reise genoß ich eine herrliche Aussicht auf die ganze Ebene unter einem glänzenden Sonnenlichte und einer durchaus heitern Atmosphäre, jetzt aber sah ich die Gegend in wilder und furchtbarer Erhabenheit, denn es war ein Sturmwind hereingebrochen und der Regen strömte, wie wenn die Schleusen des Himmels sich aufgethan hätten. In einem Augenblick war der Sturm da und wüthete sogleich auf das erschrecklichste, während tiefes Dunkel über die Gegend verbreitet war». Daß die Wände der schwach gebauten Häuser des Morgenlandes dabei einstürzen, ist etwas nicht ganz Seltenes, und wird von Reisenden ausdrücklich erwähnt.

Die einzelnen Momente der Probe, welche das Gebäude besteht, sind natürlich nicht im Einzelnen auszudeuten, da sie nur dazu dienen das Allseitige und Gewaltige der Prüfung zu veranschaulichen. Dennoch ist dieses von ältern Auslegern geschehen; nach Theoph., Euth. bezeichnet der Platzregen die dämonischen Anfechtungen, die Ströme die ins Verderben stürzenden Leidenschaften, die Stürme die Beleidigungen von Menschen oder auch die Dämonen. Der Felsengrund, auf welchem das Gebäude sicher ruht, ist nach dem Zusammenhange nichts anderes, als eben jener Ernst, der mit dem Wissen der Wahrheit die Bethätigung verbindet, Calv.: perinde est igitur ac si dixisset, veram demum esse fidem, quae profundas habet radices in corde, et serio constantique affectu quasi fundamento nititur, ut tentationibus non cedat. Wenn Hilarius, Hieron., Chrys., Luther, Zwingli, Chemnitz, Olsh. u. A. Christum oder die christliche Wahrheit verstehen, so ist dies nicht im Zusammenhang begründet.

Die aller Wahrscheinlichkeit nach vornehmlich durch den

Schluß der Rede bewürkte Erschütterung der Zuhörer, beruht nach Angabe des Ev. wesentlich darauf, daß Christus als in göttlicher Vollmacht gesprochen. Sie erkannten in ihm wenigstens den Propheten, ja nach Aussprüchen wie 5, 17. 7, 22. 23. ahneten sie wohl auch den Messias. Ἐξουσία nach Beng., Kuinöl, Bretschn. und Olsh. die δεινότης, die göttliche Gewalt des Redners, Beng.: non poterant se subducere. Allerdings wird das ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τ. πνεύμασι τ. ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει Mrc. 1, 27. bei Lukas K. 4, 36. durch δυνάμει erklärt, auch ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ Luc. 4, 32. läßt sich erklären potenter, allein wenn es hier und Mrc. 1, 22. ὡς ἐξουσίαν ἔχων und zwar im Gegensatze zu ὡς οἱ γραμματεῖς heißt, so wird man doch richtiger mit Erasm., Beza, Grot., Fritzsche den Ausdruck so fassen: ἐξουσίαν ἔχων τοῦ διδάσκειν. Nur ist dies nicht, wie Chrys., Euth., Er., Beza, Paulus meinen, im Gegensatz zu den Propheten gesagt, weil er, ohne wie jene auf Gottes Wort sich zu berufen, in eigener Person als Gesetzgeber aufgetreten (mit Rücksicht auf das ἐγὼ λέγω), auch nicht, wie Fritzsche will, in dem abgeleiteten Sinne: etenim eum dicimus bonae artis exercendae potestatem habere, qui eam scite et perite factitat; vielmehr führt der Gegensatz ὡς οἱ γραμματεῖς auf den Vergleichungspunkt, daß diese menschlich gelernte Weisheit vortragen, daß sie ἀφ' ἑαυτῶν sprechen, während Christus in prophetischer Vollmacht, in Gottes Namen auftritt, vgl. Joh. 7, 15. 16. 18. und Grot. bei Jamblichus vit. Pyth. ed. Küster c. 32. S. 177. ἐξουσιαστικῶς λέγειν.*).

*) In ähnlichem Sinne sagt Philostratus von einer freilich sehr verschiedenen Persönlichkeit, von dem Schwätzer Apollonius von Tyana (Vita Apoll. I. 17.): ὥσπερ ἐκ τρίποδος ὅτε διαλέγοιτο, οἶδα, ἔλεγε, καὶ δοκεῖ μοι, καὶ ποῖ φέρεσθε, καὶ χρὴ εἰδέναι· καὶ δόξαι βραχεῖαι καὶ ἀδαμάντινοι, κύριά τε ὀνόματα καὶ προσπεφυκότα τ. πράγμασι, καὶ τὰ λεγόμενα ἠχὼ εἶχεν, ὥσπερ ἀπὸ σκήπτρου θεμιστευόμενα.

Nachträge.

Zu Kap. 5, 1.

Was ich zu K. 5, 1. über die Oertlichkeit der Bergpredigt ausgesprochen, so wie auch das gegen eine Behauptung von Dr. Robinson erhobene Bedenken S. 66. Anm. habe ich diesem gründlichen Forscher vorgelegt und es dürfte für die Leser von Interesse seyn, die von demselben (aus New-York vom 10. Aug. 1844) ertheilte Antwort, wodurch einige zweifelhafte geographische Punkte ins Licht gesetzt werden, kennen zu lernen. Herr Dr. Robinson geht bei Bestimmung jener Oertlichkeit von Marc. 3, 9. aus, wonach Christus sich vor der Bergpredigt am Seeufer aufgehalten, und versteht unter τὸ ὄρος einen jener vielen Hügel, welche sich, den See entlang, südlich von Migdal etwa 800 F. über den See erheben, doch von der Hochebene aus ostwärts angesehen niemals mehr als 40—50 F. hoch erscheinen. Denselben Charakter, wie diese Hügel hat Kurun-Hattin, welcher Berg indeß nach Robinsons Ansicht kaum das τὸ ὄρος bei Mark. seyn kann, da er $1^1/_2$ Stunde vom See entfernt liege. Nun kommt es darauf an, ob sich ein solcher τόπος πεδινός, auf welchen Christus nach Luk. zum Halten der Predigt herabstieg, auf den Abhängen jener Hügel nachweisen lasse. Hier macht nun Herr Dr. Robinson den neuen Vorschlag, daß Christus auf der entgegengesetzten Seite des Hügels herabgestiegen und so auf die Hochebene gekommen sei, welche eben durch jenes τόπος πεδινός des Luk. bezeichnet seyn könne (?). — Die ältern Reisenden haben, wie ich S. 66. nachgewiesen, an einen Berg ganz in der Nähe von Kapernaum gedacht; ich hatte Belehrung über die Beschaffenheit dieses Berges gewünscht; sie lautet dahin, daß der Berg bei Chan Minie (dem vorausgesetzlichen alten Kapernaum) nördlich diesen

Ort überragt und allerdings auf seiner Spitze Raum genug für eine Versammlung wie die bei der Bergpredigt darbietet; allein da kein Blachfeld auf seinem Abhange, so entspreche er nicht der gesuchten Beschaffenheit. — Ich hatte Bedenken aufgestellt gegen die Angabe von Robinson, daß auch Brocardus den Berg Hattin als den Berg der Seligkeit bezeichne. Der gelehrte Reisende giebt nun zu, daß dies mit der Bemerkung des Brocardus, wonach der Berg der Seligkeiten nur einen Steinwurf vom Galiläischen Meer entfernt sei, sich nicht vereinigen lasse, vielmehr beziehe sich allerdings sowohl der Bericht des Brocardus als der des Grafen von Solms auf jenen steinigen Hügel, der Chan Minie überragt.

Herr Dr. Robinson theilt mir zugleich die wohl auch in Deutschland willkommene Nachricht mit, daß er mit der Abfassung einer biblischen Geographie für das größere Publikum beschäftigt sei.

Zu Kap. 5, 33—37.

Man wird es mir nicht zum Vorwurfe machen, daß ich bei dieser Arbeit die einschlagende Litteratur vernachlässigt habe; wie ich hoffe, sind alle wichtigeren einschlagenden Werke benutzt worden. Dennoch haben Umstände, deren Erwähnung nicht hiehergehört, veranlaßt, daß bei Erklärung des Abschnittes über den Eid die Schrift des von mir höchst verehrten Mannes, Hrn. Geheimerath Göschel (der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien, Berlin 1837.) von mir unberücksichtigt blieb. Ich halte es für Pflicht, hier dasjenige zusammenzustellen, was diese sehr lehrreiche und anregende Schrift Förderndes darbietet.

Bei Auslegung der Stelle des Mtth. macht der Hr. Vf. zuvörderst die triftige Bemerkung, daß die Verwerflichkeit aller Eide mit größerem Anschein aus dem τὸ δὲ περισσόν κτλ. V. 36. gefolgert werden könne, als aus dem Verbot V. 34. (S. 129.), denn dieses beziehe sich allein auf das Schwören bei den Kreaturen. Die specielle Schärfung des Ev. am Eide bestehe demnach allein darin, daß, wie der Mensch überhaupt keine andere Götter haben soll neben dem einigen Gotte, wie er nur zu Gott beten solle, so auch er nur schwö-

ren solle bei Gott (S. 118.). Dieses aber gehöre nun auch zu dem Begriff des Eides. «Jedes Wesen geht auf ein höheres zurück bis zu dem Wesen, das sich nur in sich selbst reflektirt und in ihm selbst bedingt ist. Dieses ist das absolute Wesen und hiemit Anfang und Ende. — Hiemit ist die Grundlage des Eides ausgesprochen». Doch muß dies Größere, auf welches sich der Mensch bezieht, sich auch zu ihm bekennen, er muß mit dem Wesen, auf das er sich schwörend beruft, Gemeinschaft haben. «Der Eid ist nichts Geringeres, als die Provokation des Geschöpfs auf den absoluten Grund seiner selbst, der die ganze weite Welt im Innersten zusammenhält. Dieser Provokation ist der Mensch bedürftig nach seiner Abhängigkeit; dazu hält er sich für befugt nach seiner vorausgesetzten Gemeinschaft mit dem absoluten Principe aller Wesen, wodurch er allein selbstständig wird» (S. 95.). Diese Gemeinschaft, worauf der Eid beruht, ist Religion und jeder Eid, der Gott nicht unmittelbar anruft, sondern Zwischeninstanzen zur Hülfe nimmt, ist nur soweit Eid, als er wenigstens mittelbar religiös ist. Das Fehlerhafte in demselben besteht nur darin, daß entweder die Beziehung auf Gott nicht einmal im Herzen ist, oder daß sie wenigstens nicht ausgesprochen wird (S. 120.) *); «daß über das einfache Menschenwort hinausgegangen und doch nicht auf seine einzige Stütze, auf Gott zurückgegangen wird», darin liegt das περισσόν, das vom Uebel ist (S. 150.). Der Eid solcher christlicher Sekten wie der Mennoniten, die bei Männerehre schwören, ist mithin gerade darum wider Christi Gebot, weil Gott allein es ist, bei dem geschworen werden soll (der Mennonit würde indeß eben läugnen, daß er schwört).

Wiewohl nun der Hr. Vf. auf diese Weise den Eid als eine dem Gebet verwandte religiöse Handlung dargestellt hat, giebt er — worin wir ihm nicht beistimmen — zu, daß der Eid in dieser bestimmten Form ἐκ τοῦ πονηροῦ sei (S. 132.), denn, wie S. 256 f. entwickelt wird, es sollte schon die einfache ursprüngliche Rede das Wort vor Gott seyn, jetzt ist

*) Der gelehrte Hr. Vf. theilt S. 121. eine beachtenswerthe Stelle aus Ulpian mit, worin erklärt wird, daß der Eid per salutem suam allerdings ein Eid per Deum zu seyn scheine, aber doch nicht als Eid gelte, si non ita specialiter jusjurandum ei delatum sit.

der Eid, der Gott anruft und herbeiruft, nur eine Vergegenwärtigung des durch die Sünde entfernten Gottes, die indeß der Mensch, der sich selbst erkennt, nicht unterlassen darf. «Wer sich dieser Vergegenwärtigung des entfernten Gottes nie ausdrücklich erinnert (?) und nie mit dem Munde sich dazu bekennt, wer nie schwört, wer sich nie auf den Urquell aller Wahrheit beruft, um selbst zur Wahrheit sich zu erheben und Andern den Glauben daran zu verschaffen, der hat zwar nach dem Urtheile einer von der Religion isolirten Moral die Präsumption der Glaubwürdigkeit desto mehr für sich, aber die Pandekten lehren das Gegentheil: manifestae turpitudinis est, nolle jurare l. 38. D. de jurejur. XII, 2.» Und auch die Andern, denen wir Rede stehen, haben nicht die Pflicht, uns ohne Eid zu glauben, «denn alle Menschen sind — ohne Gott, ohne Eid — Lügner». — Unser Bedenken ist hiebei nur dagegen gerichtet, daß die Ausdrücklichkeit der Berufung auf Gott ein Zeichen der Entfremdung von Gott sei. Soll, wie auch der Hr. Vf. erinnert, jedwede Aussage vor Gott d. i. im Bewußtseyn Gottes gesprochen seyn, so hängt es doch nur von der Lebendigkeit dieses Bewußtseyns ab, ob die innerlich lebendige Beziehung sich auch in ausdrücklicher Rede äußert. Dies Urtheil sprechen wir auch nach dem Eindrucke aus, den uns die verschiedenen, mehr oder weniger gesteigerten Betheurungsformeln bei Paulus machen (s. oben S. 263.).

Ausgeschlossen will der Hr. Vf. von dem wahren, ächten Eide wissen den Zusatz der Verpfändung und Verzichtleistung auf die Seligkeit. «Wer die Gnade hat und kennt, heißt es S. 227., dem ist es an sich unmöglich unter irgend welchen Verhältnissen darauf freiwillig Verzicht zu leisten, auch widerspräche dieses dem Begriffe des Eides selbst, «denn worauf ich schwöre, darauf kann ich nicht Verzicht leisten, weil es eben als das Theuerste und Wahrhafteste angerufen wird». Auch die Brüdergemeinde, welche den Eid bei Gott für zulässig erklärt, hat sich der Beschwörungsformeln enthalten (S. 37.). Nur die Provokation und Erinnerung sowohl an Gottes strafende Gerechtigkeit, als auch an die erlösende Gnade sei zulässig, die Verpfändung und Verzichtleistung nennt der Hr. Vf. ein Fluchen, während nur die

Erinnerung und Vergegenwärtigung der Folgen des Meineides ein Schwören genannt zu werden verdiene. Daß die heidnischen Eidesformeln jene Verzichtleistung deutlich enthalten, dafür führt der Hr. Vf. selbst Beispiele an (S. 225 ff.); in Betreff der in der Christenheit gangbaren Schwurformeln: «so wahr mir Gott helfe, so wahr ich selig werden will» u. s. w. wird mit Recht bemerkt, daß ihr eigentlicher Sinn nur dieser sei: «was ich betheure, ist nicht minder wahr, als mein Wunsch, daß mir Gott helfe», ebenso ist zu erklären: «so wahr Gott lebet, so wahr ich hier stehe» u. s. w. Aber sollte jene vom Apostel 2 Kor. 1, 23. gebrauchte Formel sich in einem andern Sinne als in dem einer Verzichtleistung, einer Provokation der Strafe auffassen lassen (vgl. den Komm. von Grotius, Rückert, de Wette)? Und darf man nicht sagen: Je unumstößlicher das Bewußtseyn der Wahrheit in dem Schwörenden, desto weniger ist er sich bewußt, bei solchen Verpfändungen ein heiliges Gut aufs Spiel zu setzen? — Es sei nur noch erwähnt, daß der Hr. Vf. von dem «Ja, ja; nein, nein» S. 125. die S. 275. des Komm. berührte unrichtige Erklärung angenommen hat: «ein subjektives Ja entspreche dem objektiven».

Das lehrreiche Werk, dem man nur mehr Zusammendrängung und Uebersichtlichkeit des Stoffes wünschen muß, enthält außer der eigentlichen Ausführung der Lehre vom Eide auch eingehende und lehrreiche Anzeigen zweier den Eid betreffenden Schriften: F. G. Leue: Von der Natur des Eides. Aachen und Leipzig 1836. und J. E. Tyler: Oaths, their origin, nature, and history. London 1834.; ferner ausführliche Mittheilungen aus Thomas Aquin über die Eideslehre. Auch manche beachtenswerthe litterarhistorische Notizen finden sich hier; insbesondere wird die juristische neuere Schrift von F. Bayer: Betrachtungen über den Eid, Nürnb. 1829. als gründlich empfohlen.

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.

In demselben Verlage ist im Jahre 1844 erschienen:

Kirchliche Statistik oder Darstellung der gesammten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußern und innern Zustande. Von D. Julius Wiggers, der Theol. Lic. u. außerordentl. Professor auf der Universität zu Rostock. Zwei Bände. gr. 8. 3 Thlr. 5 Sgr.

Reuchlin, Dr. H., Geschichte von Port-Royal. gr. 8. 2r Band. 4 Rthlr.

Kleine Folge von Briefen zwischen Dr. Karl Schildener, Prof. in Greifswalde, und Dr. Theodor Schwarz, Pastor zu Wieck auf der Insel Rügen. Herausgegeben von einem beiderseitigen Freunde. 102 S. 8. 12 gGr.

Bröcker, J. P. C., Der evangel.-christl. Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. $5\frac{1}{2}$ B. 8. $\frac{1}{2}$ Thlr.

Martensen, Dr. H., Die christliche Taufe und die baptistische Frage. $5\frac{3}{8}$ B. 8. $\frac{1}{2}$ Thlr.

K. Wieseler (Lic. und Privatdocent in Göttingen), Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. $2\frac{2}{3}$ Thlr.

J. E. Th. Wiltsch, Cand. rev. min., Atlas sacer sive ecclesiasticus inde ab antiquissimis religionis christianae propagatae temporibus usque ad primordia saeculi XVI., respectu habito Iudaeorum per totum orbem dissipatorum nec non regionum a gentilibus ac Mohammedanis incultarum singulis tabulis descriptus. fol. 3 Thlr.

Schliemann, A., Cand. d. Theol. zu Rostock, Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte. 2 Thlr. 20 Sgr.

Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche. Von Wilh. Heinr. Doroth. Eduard Köllner, Doctor der Theologie und Philosophie, der ersteren außerordentlichem Professor an der Universität zu Göttingen, ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig. (Der Symbolik aller christlichen Confessionen zweiter Theil.) 3 Thlr.

Matthias Claudius Werke.

Asmus omnia sua secum portans,

oder:

Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten.

Original-Ausgabe.

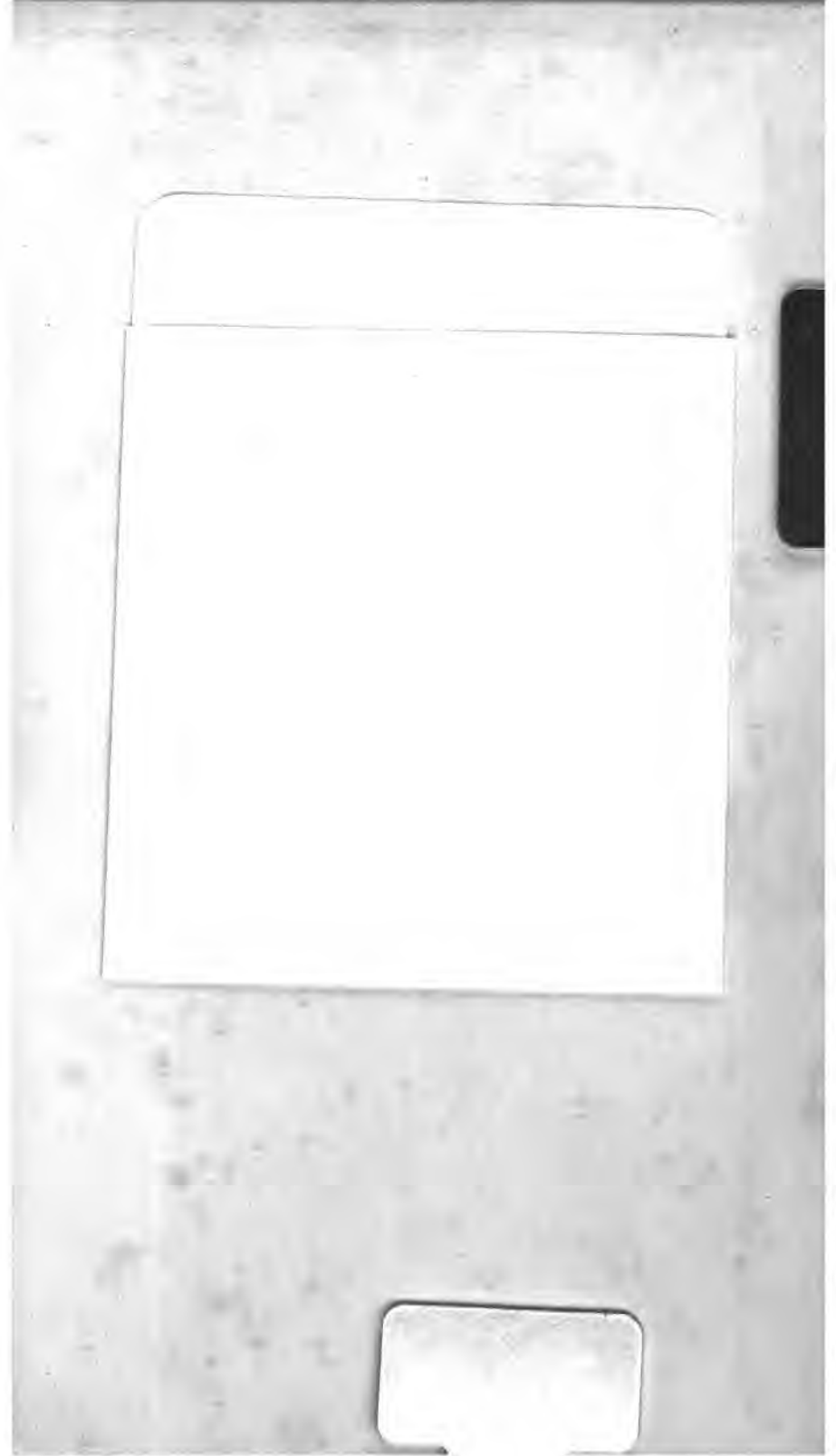
Siebente wohlfeile Auflage

mit vielen Holzschnitten und Kupferstichen nach H. Chodowiecki.

Schon lange war es Absicht der Erben von M. Claudius, als rechtmäßiger Besitzer seiner nachgelassenen Werke, eine zeitgemäße wohlfeile Ausgabe derselben zu veranstalten; die letzte dringliche Veranlassung dazu gab ein in Oesterreich erscheinender Nachdruck, den ein dortiger Antiquar zu unternehmen sich erlaubt hat.

Die Nachkommen und Erben des alten, noch in ganz Deutschland und weit über dessen Gränzen hinaus geachteten und geliebten Wandsbecker Boten beseelte der Wunsch, den zahlreichen Freunden desselben eine vollständige, correcte, der ersten (von Claudius selbst besorgten) ganz getreue Ausgabe zu übergeben, was von dem erwähnten Wiener Abdruck nicht zu erwarten ist.

Die feinen Kupfer nach Chodowiecki, Holzschnitte, Lithographien ꝛc. sind auch alle der frühern Ausgabe treu.

Das Ganze ist in 7 Bänden à 10 sgr. erschienen, — kostet sonach 2⅓ Thlr.

Bildnisse der deutschen Könige und Kaiser von Karl dem Großen bis Franz II., nach Siegeln an Urkunden, nach Münzen, Grabmählern, Denkmählern und Original-Bildnissen gezeichnet von Heinrich Schneider, in Holz geschnitten in der xylographischen Anstalt in München; nebst charakteristischen Lebensbeschreibungen von Friedrich Kohlrausch. Erste Abtheilung in 8 Heften von Karl dem Großen bis Maximilian I. Preis eines Heftes ½ Thlr.